64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 23 10 JUIN 1954

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

DUNS SCOT ET L'IMMACULÉE CONCEPTION

L'Immaculée Conception, la fin de l'Incarnation, le couronnement des thèses scotistes

Q. — « Saint François de Sales, à la suite de Scot, enseigne que tout a été fait pour le Verbe Incarné, centre et but de toutes les œuvres de Dieu ; et le Verbe se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché. Il préludait en cela à la belle doctrine des théologiens de l'Oratoire, de Bérulle, de Condren, de Thomassin ; de cette opinion, comme d'une conséquence naturelle, découle la doctrine de l'Immaculée Conception » (*D.T.C.*, art. *François de Sales* (*S.*)., t. VI, 754).

A l'approche du centenaire de la proclamation du dogme, il y aurait intérêt, semble-t-il, à mettre en lumière l'enracinement profond de la doctrine chez les grands spirituels (d'autant plus qu'on en a parlé à tort et à travers, à propos de S. Bernard).

R. — Bien volontiers, nous nous efforcerons d'apporter ici un humble hommage à la Vierge Immaculée en nous inspirant de la doctrine de Duns Scot. Nous chercherons si l'immaculée conception a de réelles attaches avec l'opinion professée par le docteur Subtil sur la fin de l'Incarnation. Quant à l'enracinement profond de cette opinion chez les grands spirituels, tout particulièrement chez les théologiens de l'Oratoire, il serait plus difficile de nous y attarder : en ce qui concerne l'Oratoire, l'auteur de l'article sur S. François de Sales semble s'être prononcé bien vite et à sens unique ; quant à S. Bernard, sa position est trop connue pour qu'on puisse « en parler à tort et à travers ». D'ailleurs, dans *Immaculée Conception* du *D.T.C.*, le P. X. Le Bachelet fournira à notre consultant les apaisements désirables [1].

Voici donc à quoi se résumera notre étude : 1° Quel fut exactement l'apport de Duns Scot à la doctrine de l'Immaculée Conception ? 2° Quel rapport sa thèse immaculiste a-t-elle avec son opinion concernant la fin de l'Incarnation ? 3° Comment pourrait-on concevoir un couronnement des thèses scotistes, en s'inspirant d'essais récents ?

* *

I. — Apport de Scot à la doctrine de l'Immaculée Conception

1° *Le problème avant Scot.* — Il est certain que le jeune théologien franciscain opéra une réaction profonde contre la thèse patronnée par les plus grandes autorités de son temps. Sans doute, la tradition patristique et la croyance populaire avaient toujours plus ou moins implicitement cru à la conception sans tache de la Sainte Vierge. Dans un livre récent, dont l'*Ami* a fait l'analyse (1952, p. 773) [2], le R. P. Jugie a brossé le tableau de ce que fut la croyance à la sainteté originelle de la Mère de Dieu dans la tradition orientale des cinq premiers siècles :

> Le terme : *sainteté originelle* de Marie est pris par nous comme l'équivalent de *conception immaculée dès le premier instant* ou de *préservation de la faute originelle.* Ce terme positif s'adapte mieux que les deux autres au point de vue sous lequel les Pères orientaux ont entrevu, aperçu d'une manière plus ou moins claire, le privilège marial. Comme ils ne paraissent pas s'être jamais posé la question : *Est-ce que Marie a été préservée du péché originel ?* ils ont généralement formulé le concept dogmatique en termes positifs, l'englobant dans la sainteté éminente et perpétuelle de la Mère de Dieu. Au lieu de dire : *La Vierge a été conçue sans péché*, ils ont dit, quelques-uns du moins : *Elle a été sanctifiée, justifiée dès le sein maternel. Elle a toujours été agréable à Dieu, toujours bénie, toujours sainte. Dieu est intervenu d'une manière spéciale pour former celle qu'il devait se choisir pour demeure.*
>
> Ces expressions, du reste, paraissent à peine durant la période des cinq premiers siècles. Jusqu'au concile d'Ephèse, la théologie mariale en Orient est fort imparfaite et se trouve inférieure à la théologie latine de la même époque, au moins pour ce qui regarde la sainteté et l'impeccabilité personnelle de la Mère de Dieu. Ce n'est qu'en passant qu'ils parlent de celle-ci. Ils n'ont pas encore scruté la sublimité et les exigences de la maternité divine. Quelques-uns d'entre eux nous scandalisent même par la désinvolture avec laquelle ils prêtent à Marie des imperfections, des péchés plus ou moins graves tout en l'appelant, avec le commun du peuple chrétien, *La Sainte Vierge*.
>
> Dès la seconde moitié du Ve siècle, on constate un changement très net dans la manière dont les docteurs et les orateurs s'expriment sur le compte de celle qui a été solennellement proclamée Θεοτόκος au concile d'Ephèse, en 431. Jusque-là, les Pères, tout en énonçant des principes qui contiennent virtuellement l'idée dogmatique de la sainteté originelle, ne paraissent pas avoir tiré eux-mêmes d'une manière expresse les conséquences logiques de ces principes et l'on s'expose à tomber dans de lourds anachronismes en leur prêtant positivement ces conséquences, démenties souvent par d'autres passages de leurs écrits. Car, si ces premiers Pères posent des principes favorables au dogme, ils expriment aussi parfois des idées opposées aux conséquences de ces principes. Cela vient de ce qu'ils n'ont

[1] X. Le Bachelet, *Immaculée Conception*, dans *D.T.C.*, VII, 845-1218.

[2] Martin Jugie, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la Tradition orientale*, Rome, 1952. Cf. *Ami*, 1952, p. 773.

pas encore la vision nette et consciente d'une vérité encore enveloppée dans les langes de la révélation implicite (p. 55-56).

Il en était ainsi des dogmes dont la croyance explicite ne s'imposait pas au début du christianisme. Même pour les dogmes explicitement révélés, comme la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie, les fins dernières, un progrès très réel s'est affirmé tout au moins dans leur formulation. Un progrès plus considérable s'est à plus forte raison affirmé pour les vérités révélées sans doute, mais révélées dans d'autres vérités plus simples, plus générales, moins déterminées : le passage *de l'implicite à l'explicite*. Avec le P. Jugie, nous pouvons dire que la croyance toute simple en la sainteté de Marie renfermait déjà implicitement la croyance à l'Immaculée Conception. La loi du progrès s'est affirmée ici d'une manière saisissante : sous l'influence de la piété des fidèles, les controverses ont été provoquées, confrontant des vérités apparemment en conflit et, après une période assez longue d'hésitations, le Magistère, assisté de l'Esprit-Saint, a fait resplendir la lumière dans une décision infaillible.

L'immaculée conception semblait contredire la loi universelle du péché originel, proclamée par S. Paul dans l'épître aux Romains (v, 12) : *in quo omnes peccaverunt*. Aussi, dans le monde des théologiens, quand se posa explicitement le problème de la conception immaculée de la Vierge, le privilège marial fut rejeté presque unanimement comme suspect d'hérésie. Entendons ici un admirateur de Duns Scot [3] :

Pierre Lombard, le maître des *Sentences*, que devait commenter chaque professeur en théologie, nie la conception immaculée de Marie ; S. Anselme également : Alexandre de Halès, l'auteur de la première *Somme théologique* ne la reconnaît pas non plus. Au XIIe siècle, le grand S. Bernard, ce remueur des foules, mystique si dévôt envers la Vierge, taxe le privilège *d'inanité théologique* (p. 196).

Et notre auteur de citer un long passage de la célèbre lettre 174 aux chanoines de Lyon. En voici la conclusion, dont le rappel est utile pour mieux faire apprécier le geste de Duns Scot :

Comment affirmer que cette conception est sainte, quand elle ne vient pas de l'Esprit-Saint, pour ne pas dire qu'elle vient du péché, et comment la fêter si elle n'est pas sainte ? C'est bien volontiers que la Vierge glorieuse se passera de cet honneur qui semble ou s'adresser au péché, ou lui attribuer une sainteté mensongère. Rien ne pourra lui plaire dans cette nouveauté, entreprise contre le rite de l'Eglise, et qui est mère de la témérité, sœur de la superstition, fille de la légèreté. Que si l'on jugeait à propos d'instituer cette fête, il fallait tout d'abord recourir à l'autorité du Siège Apostolique, et ne pas suivre avec tant de précipitation et d'irréflexion l'avis sans autorité de quelques ignorants. (p. 197-198).

S. Albert le Grand dépend étroitement de saint Bernard : « Nous disons qu'une conception sans la tache du péché originel fut impossible : il aurait fallu que Marie fût conçue d'une vierge ; sa mère eût été vierge-mère, et ainsi le privilège de la maternité virginale de Marie n'aurait pas été unique »[4]. Aussi S. Albert n'hésite pas à qualifier d'hérésie l'hypothèse d'une conception immaculée. Sans aller jusque là, S. Bonaventure et S. Thomas n'osent pas admettre que Marie soit conçue sans péché : c'est toujours le texte de S. Paul qui les arrête. Les plus célèbres maîtres du Moyen Age adoptent la même attitude : on pourrait citer Gérard d'Abbeville († 1271), Matthieu d'Aquasparta († 1302), Godefroy de Fontaines († vers 1306), Henri de Gand († 1293), Pierre de Tarentaise, futur Innocent V († 1276), etc.

En cette opposition — qui peut étonner nos sentiments actuels — il faut voir, non un excès de zèle d'apologistes trop ardents à défendre le dogme du péché originel, mais le seul souci de la vérité à sauvegarder. Tous ces « maculistes » exaltent a sainteté, la pureté de la Vierge et proclament sa sanctification dès le sein maternel. Mais nous sommes, au Moyen Age, à la période de controverses et personne n'a le droit d'accuser nos grands docteurs d'avoir péché par excès. *Errare humanum est*, encore qu'ici l'erreur formelle n'existe pas

2° *Scot et l'Immaculée Conception*. — La doctrine des théologiens du Moyen Age, de grands serviteurs de Marie, comme S. Bernard, S. Albert le Grand, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, fut, au contraire de ce que l'on pourrait penser, l'occasion du triomphe pour la Vierge immaculée. De ce triomphe, Scot a été l'instrument providentiel. Avec une déférence marquée — on va le constater — à l'égard de l'enseignement de ses aînés, le jeune docteur d'Oxford, par ses répliques et des distinctions pertinentes, se place au départ de l'explicitation du dogme de la conception immaculée.

Dans le *Scriptum oxoniense* [6] sur les Sentences (vers 1300), Scot reconnaît que le sentiment des docteurs, d'après Rom., v, 12, et selon le témoi-

[3] Béraud de Saint-Maurice, *Jean Duns Scot. Un Docteur des temps nouveaux*, 2e édition, Paris-Rennes, 1953. Cf. *Ami*, 1953, p. 783.

[4] Dicimus quod fuit impossibile, nisi conciperetur de virgine, et sic mater sua fieret virgo mater, et non esset suum privilegium, sc. quod mater virgo. *Mariale*, q. CLXIII, § 3, *Opera omnia*, Paris, t. XXXVII, p. 239. Dans son ouvrage *Bible mariale et Mariologie de S. Albert-le-Grand* (St-Maximin, 1934), le R. P. Genevois commente ainsi cette assertion de S. Albert : Il est intéressant de noter par quel illogisme inconscient le saint Docteur admet implicitement ce qu'explicitement il nie. Le dogme de l'immaculée conception fait partie dès l'origine du dépôt de la foi : mais d'abord il n'était qu'à l'état implicite dans la croyance expresse à la *dignité unique* de Marie et à une *plénitude de grâce* dépassant de beaucoup celle de tout autre personne humaine. Or, si S. Albert nie l'immaculée conception, c'est précisément pour sauver le caractère unique du privilège de la maternité virginale : pour lui comme pour S. Bernard, et c'est la source de tout le malentendu, il n'y a qu'un moyen d'échapper au péché originel, ne pas être engendré « ex virili semine » ; dire que Marie fut dans ce cas, c'est affirmer, chose inouïe, que sainte Anne fut vierge-mère, c'est communiquer à une autre une gloire propre à la Mère de Dieu ; mieux vaut lui reconnaître l'imperceptible tache effacée « cito post animationem » (p. 183-184).

[5] L'auteur de *Jean Duns Scot, Un Docteur des temps nouveaux* semble être quelque peu sévère à l'égard des théologiens « maculistes ». D'ailleurs la manière dont il rappelle « le tournoi immortel » (p. 201), montre, nonobstant la note restrictive ajoutée au bas de la page, que Béraud de Saint-Maurice ne sait pas se défendre de certaines exagérations.

[6] Nous suivons autant que possible l'édition critique des textes de Scot par le P. Balic, *Joannis Duns Scoti, Doctoris mariani. Theologiæ Marianæ Elementa, quæ ad fidem codd. mss. edidit* P. Carolus Balic, O.F.M., Sebenik, 1933. Sur ce volume, cf. *Ami*, 1935, p. 794.

gage de certains Pères, est favorable à l'universalité de la tache originelle. Par contre, à plusieurs textes de S. Augustin, il accorde un sens favorable à l'immaculée conception (cf. surtout *De naturà et gratia*, c. 36)[7] et il interprète en ce sens le *De conceptu virginali*, c. 18, de S. Anselme[8]. Il fait observer ensuite que les arguments invoqués contre l'Immaculée Conception de la Vierge ne peuvent avoir la portée qu'on leur attribue :

— *a)* L'immaculée conception de Marie ne soustrait pas la Mère à la rédemption du Fils ; elle est simplement une application plus noble et plus efficace des mérites du Sauveur : soumise par sa naissance naturelle à la loi commune, la Vierge aurait contracté la tare héréditaire, si la grâce du Médiateur n'avait prévenu cet effet.

— *b)* On affirmait aussi que, conçue de la même manière que les autres, en vertu d'une génération commandée par la loi de la concupiscence, la chair de Marie a dû être infectée et que, s'unissant à cette chair, son âme a contracté la souillure. — La conclusion d'un tel raisonnement est loin de s'imposer : la concupiscence n'est pas une empreinte morbide ni un vice positif : en transmettant la vie, la chair n'agit que comme la condition, selon laquelle Dieu ne confère pas la grâce sanctifiante à ceux qui naissent privés de la justice originelle. Mais Dieu peut faire une exception à la loi universelle.

— *c)* Répondant à un argument propre à S. Bonaventure : priorité à accorder à la Vierge fille d'Adam selon la chair, par rapport à la Vierge, fille de Dieu selon la grâce, cette priorité, réplique Scot, est une priorité logique de nature et non chronologique de temps : « Dans l'ordre de nature, *in ordinem naturæ*, c'est-à-dire *prioritatæ naturæ*, Marie fut naturellement fille d'Adam, parce que d'abord elle fut une personne avant d'être gratifiée de la grâce. Mais il ne s'ensuit pas que la Vierge fut dans cet instant de nature, privée de la grâce ; cela signifie seulement que Marie fut fille d'Adam et *débitrice* du péché originel plutôt que sanctifiée ». (*Oxon.*, IV, dist. 3, a. 1, n. 4)[9].

C'est la distinction qui, chez les théologiens immaculistes postérieurs, deviendra classique : en tant que fille d'Adam, Marie a contracté la dette du péché originel ; mais son titre de future Mère de Dieu empêcha que cette obligation ne sortît son effet. Autre est le *debitum peccati*, autre le *peccatum*.

Remarquons toutefois que cet enseignement du docteur d'Oxford demeure encore presque toujours dans le domaine de la simple possibilité. Entendons sa conclusion :

Dieu a pu faire que Marie ne fût jamais soumise au péché originel ; il a pu faire qu'elle y fût soumise pendant un seul temps ; il a pu faire aussi qu'elle y fût soumise pendant un certain temps et purifiée ensuite... Laquelle de ces trois hypothèses s'est réalisée, Dieu le sait ; mais si l'autorité de la Sainte Ecriture et celle de l'Eglise ne font pas obstacle, il semble raisonnable d'attribuer à Marie ce qu'il y a de plus excellent... (*loc. cit.*, n. 9-10)[10].

C'est sous cette forme déférente pour ses adversaires que Scot formule son adhésion à la thèse immaculiste. A la dist. 18, q. 1, n. 3, son langage est plus affirmatif ; il parle de la Vierge comme n'ayant jamais encouru *de fait* l'inimitié divine par le péché soit actuel, *soit originel* ; ce qui eût été cependant si elle n'avait pas été préservée.

L'enseignement de Paris, dans les *Reportata pariensia* (fin 1307 ou début 1308) est substantiellement le même. Deux particularités sont cependant à noter. Scot réfute une opinion singulière qui admettait en Marie, en un seul et même instant, la coexistence de la grâce et du péché (*III Sent.*, dist. 3, q. 1, n. 2-3)[1]. Ensuite, il exprime son opinion personnelle d'une façon moins explicite que dans le commentaire d'Oxford :

Il se contente d'affirmer, sans rien de plus, la possibilité du privilège : *potuit esse quod nunquam fuerit in peccato originali*. En outre, dist. 18, q. 1, après avoir dit de la Vierge, comme jadis, qu'elle n'encourut jamais de fait l'inimitié divine par le péché actuel, il continue en atténuant sensiblement l'ancien texte par une particule dubitative : *et forte nec pro peccato originali quia fuit præservata, ut supra dictum est*. Une fois pourtant (IV, dist. 16, q. 2, n. 26) on rencontre, incidemment énoncée, l'affirmation absolue d'une sanctification indépendante de toute idée de purification : *absolute potest esse infusio gratiæ sine expulsione alicujus culpæ præcedentis, sicut fuit in beata virgine*[2]

La différence de ton n'accuse aucun fléchissement dans la croyance au privilège. « Tout s'explique suffisamment par la réserve prudente qui s'imposait au jeune professeur dans ce milieu parisien où les grands maîtres venaient de soutenir l'opinion contraire et où celle-ci comptait encore, parmi leurs disciples immédiats, de chauds partisans »[3].

* *

II. — L'Immaculée Conception et la thèse scotiste du motif de l'Incarnation.

1° *Enseignement négatif de Scot.* — C'est là une question peu étudiée et qu'il nous faut cependant considérer pour répondre au désir de notre consultant. Considérant l'Incarnation du Verbe décrétée indépendamment du péché d'Adam, Scot a-t-il entendu affirmer que la Vierge-Mère a été, elle aussi, prédestinée à cette dignité, indépendamment du péché ? S'il en était ainsi, « l'Immaculée Conception ne passerait pas par le Calvaire ; elle serait incompatible avec une rédemption vraie, une rédemption qui suppose l'application des mérites acquis par Jésus-Christ sur la croix »[4].

Soit dans les *Oxoniensia*, soit dans les *Parisiensia*, Scot expose sa thèse sur la prédestination du Verbe incarné ; et son exposé est immédiatement suivi des questions sur l'immaculée conception. Le Docteur subtil ne paraît donc pas avoir vu une

[7] Augustin : « Cum de peccatis agitur, de Maria nullam volo habere questionem ». (*P. L.*, XLIV, 267). Balic, p. 20. Texte reproduit, *Reportata Barcinon.*, Balic, 207 ; *Lectura completa*, l. III, dist. 3, q. 1 ; Balic, 232 ; ex Cod. Trecensi, *Reportata*, Balic, 336.

[8] Anselme : « Decuit ut ea puritate Virgo niteret, qua major sub Deo nequit intelligi » (*P. L.*, CLVIII, 451). Balic, p. 20. Texte reproduit, *Reportata Barcinon.*, Balic. 207 ; ex Cod. Trec., *Reportata*, Balic, 336.

[9] Ces textes résument l'exposé de Le Bachelet, *art. cit.*, 1073-75. — Scot réfute ces objections dans la dist. 3, q. 1. Textes dans Balic, p. 20-22, 35-38, 48-52.

[10] Texte dans Balic, p. 52, 229, qui en donne seulement la première partie.

[1] Cf. Le Bachelet, *art. cit.*, 1076.

[2] Id., *ibid.*, 1076.

[3] Id., *ibid.*, 1076.

[4] Id., *ibid.*, 1077-1078.

incompatibilité entre les deux choses ; mais il est loin de faire dépendre la seconde de la première :

Nulle part, écrit le P. Le Bachelet, (Scot) n'a présenté sa thèse sur l'Immaculée Conception en dépendance de sa théorie sur l'Incarnation du Verbe en toute hypothèse. Si, dans le passage du *Scriptum oxoniense* où il traite de la conception de Marie, il parle incidemment du motif de l'incarnation, c'est en énonçant simplement l'opinion commune : *Necessitas incarnationis, passionis etc. assignatur communiter ex peccato originali.* Il affirme la nécessité d'une préservation actuelle pour qu'au moment de sa création et de son union avec le corps, l'âme de Marie ne contractât pas la tache originelle, et il affirme cette nécessité si nettement que beaucoup l'ont regardé ou le regardent encore comme un partisan du *debitum proximum.* En réalité, il n'a pas traité ce point *ex professo* et par là s'explique qu'il y ait eu et qu'il y ait encore diverses interprétations de sa pensée [5].

On le voit : il n'est pas du tout évident que les vues de Scot sur le motif de l'Incarnation, le Verbe Incarné, centre et but de toutes les œuvres de Dieu, même dans l'hypothèse excluant le péché originel, aient entraîné pour lui, comme une conséquence naturelle, l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge. Un examen plus attentif du texte auquel se réfère le P. Le Bachelet, suggèrerait plutôt le contraire. Voici ce texte : *Christus immediatius videtur fuisse reparator et reconciliator noster a peccato originali quam actuali, quia necessitas incarnationis, passionis etc. assignatur communiter a peccato orginali ; sed supponitur communiter, quod ipse fuit ita perfectus mediator alicujus personæ, puta Mariæ, quod eam præservavit ab omni peccato actuali ; ergo similiter a peccato originali* [6]. Nous trouvons ici, en faveur de l'immaculée contion, un argument *a fortiori.* Le Christ nous a racheté du péché originel plus immédiatement que du péché actuel, car c'est en raison du péché originel qu'on proclame communément la nécessité de l'incarnation et de la passion. Donc, si le Christ a été un parfait médiateur pour préserver Marie de tout péché actuel, à plus forte raison l'a-t-il préservée du péché originel. Cette affirmation de Scot doit être comprise dans le sens général de sa thèse sur le motif de l'Incarnation :

Les autorités des Pères semblent assigner la réparation du péché d'Adam comme l'unique but de l'incarnation. Duns Scot répond par la distinction de la volition du Christ incarné simplement et du Christ médiateur et rédempteur. C'est là (le Christ rédempteur) une fin secondaire, occasionnelle et surajoutée aux premières déterminations divines, par la prévision de la défaillance du genre humain : *non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset* (*Reportata Par.*, III, dist. 7, n. 5).

Duns Scot n'enseigne pas, comme on le lui fait dire trop facilement, que Dieu a retouché en quelque manière son plan primitif, en y ajoutant un décret nouveau. Il ne cherche pas non plus à résoudre directement la question : *An Verbum incarnatum fuisset, i homo non peccasset ?* entendue dans un sens général : Dieu aurait-il voulu l'incarnation du Verbe dans une conception de notre monde, d'où le péché du premier homme aurait été banni ? Il se maintient dans l'ordre des réalités voulues par Dieu et prouve que, là, le motif de l'Incarnation du Verbe n'est et ne saurait être le péché d'Adam [7].

[5] Id., *ibid.*, 1078.
[6] Dans Balic, p. 25-26.
[7] P. Raymond, *D.T.C.*, art. « *Duns Scot* », IV, 1891

Ainsi donc, l'unique décret de prédestination du Verbe incarné présente pour ainsi dire une double perspective : celle de la fin principale, la primauté absolue du Christ sur toutes créatures et, partant, la réalisation de l'Incarnation en toute hypothèse ; celle de la fin secondaire, surajoutée par la prévision de la défaillance du genre humain. En ce qui concerne Marie, il semble bien que sa prédestination, relativement à l'immaculée conception, relève de la fin secondaire : Marie était incluse, selon les prévisions divines, dans la race propagée d'Adam et, en conséquence, sujette par là même à la faute originelle. Le texte cité plus haut, du *Scriptum Oxoniense,* est déjà assez significatif ; en voici un autre, extrait du même commentaire, et plus expressif encore : *Maria maxime indiguisset Christo ut redemptore ; ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset præventa per gratiam mediatoris ; et sicut alii indiguerunt Christo, ut per ejus meritum remitteretur eis peccatum jam contractum, illa magis indiguit mediatore præveniente peccatum, ne esset aliquando ad ipsa contrahendum et ne ipsa contraheret* [8]. Ces derniers mots montrent bien la pensée authentique de Duns Scot : Marie appartient à la race d'Adam ; au premier instant de sa conception, selon l'ordre de la nature, elle n'aurait pas dû posséder la grâce : *concedo quod illam naturam in primo instanti naturæ sic conceptam consequebatur esse filia Adæ et non habere gratiam in illo instanti* [9]. Mais il ne s'ensuit pas, ajoute-t-il immédiatement, qu'elle ne l'a point possédée.

Il est donc bien certain que la thèse scotiste de la primauté absolue du Christ, voulue indépendamment de la prévision de la faute originelle, n'a pas d'influence sur la doctrine de l'immaculée conception.

2° *L'enseignement postérieur à Scot.* — *a*) Avant tout, nous tenons à dissiper l'illusion que pourrait faire naître en quelques esprits l'affirmation relevée par notre consultant dans l'article sur *S. François de Sales.* Le saint évêque de Genève est, en effet, partisan de la thèse scotiste sur le motif de l'incarnation (*Traité de l'amour de Dieu*, l. 2, ch. 4) ; mais son affirmation concernant l'absence de tout péché en Marie, est muette quant au rapport de l'immaculée conception avec l'Incarnation, voulue indépendamment du péché d'Adam.

Quant à Notre-Dame, la très sainte Vierge, elle fut conçue par voie ordinaire de génération ; mais Dieu l'ayant de toute éternité prédestinée en son idée pour être sa mère, la garda pure et nette de toute souillure, bien que de sa nature elle pouvait pécher... Elle devait avoir ce privilège particulier, parce qu'il n'était pas raisonnable que le diable reprochât à Notre-Seigneur que celle qui l'avait porté en ses entrailles eût été tributaire de lui [10].

Quant aux théologiens de l'Oratoire, s'ils sont unanimes à mettre en relief la primauté du Christ, ils sont loin d'accueillir unanimement la thèse scotiste relative au motif de l'Incarnation. Le récent

[8] *Op. oxon.*, III, dist. 3, q. 1 ; dans Balic, p. 35-36.
[9] Id., *ibid.*, p. 38.
[10] S. François de Sales, Sermon 67, dans *Œuvres*, édit. d'Annecy, 1892, t. X, p. 403, 404. Voir aussi Serm. 37, pour la fête de la Présentation, t. IX, p. 384, 385 et surtout *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. 6 ; t. IV, p. 106.

ouvrage de Jean Galy, *Le Sacrifice dans l'Ecole française de spiritualité* (voir *Ami*, 1953, p. 245) l'indique expressément.

Bérulle, malgré ses tendances profondes, se range à l'opinion thomiste :

« Jésus a été envoyé au monde afin qu'il rendît hommage à l'essence divine, et l'hommage digne de Dieu qui ne pouvait lui être rendu que par un Dieu... » Dans ces perspectives, écrit J. Galy, la création de l'homme paraît comme un « prélude » à celle du « second Adam » ; celle même de l'univers « regarde Jésus et n'est que pour créer un monde à Jésus et lui donner la terre pour escabeau de ses pieds... et autant de sujets et de vassaux comme il y a de créatures au monde.» Cependant cette perspective, toute dominante qu'elle soit, n'est pas la seule : si Dieu « pouvait accomplir ce chef-d'œuvre pour soi et pour sa gloire seule sans relation à nous », si même cette hypothèse paraît plus conforme à la dignité de l'Homme-Dieu, s'il paraît à la courte sagesse humaine que « ce mystère étant tout divin devait être référé à Dieu seul et non pas aux hommes », en fait l'amour divin a voulu le « référer » au monde. Jésus est non seulement l'adorateur du Père, mais le « Sauveur » et le « réparateur » de l'univers. Dans le *propter nos homines* du Credo, Bérulle lit même l'affirmation que l'incarnation est due au péché : « Ce nouvel homme est fait pour le vieil homme, et Dieu lui-même, l'oserait-on penser, n'a part en cet œuvre qu'à raison et en suite de la part que les pécheurs y ont ; et en un sens très véritable cette œuvre ne s'accomplit qu'à raison du péché et à l'égard des hommes, selon cet oracle du symbole . *qui propter nos homines*... Ce grand œuvre de l'incarnation est fait pour les hommes, et s'il n'y avait pas de pécheurs sur la terre, il n'y aurait pas d'Homme-Dieu sur les cieux et sur la terre » [1].

Condren se sépare ici hardiment de Bérulle : « Si l'homme n'eût point péché, le Fils de Dieu fût venu chef de gloire », c'est-à-dire sans être soumis à la mort, mais il se serait fait homme ; la raison essentielle de l'incarnation aurait déjà existé : « Il fut venu dans le dessein d'honorer Dieu et de l'honorer le plus dignement qu'il eût pu. »

En un passage, dit J. Galy, Condren présente cette thèse comme « probable » ; mais il emploie le mot en un sens fort, puisqu'il ajoute aussitôt : « Il y en a des marques assez évidentes dans l'Ecriture ». Il la donne parfois comme celle de « quelques docteurs ». Le plus souvent courtoisement, mais fermement, il la fait sienne : « Nous ne prétendons condamner les sentiments d'aucun docteur ; mais notre opinion est que, encore qu'il n'y eût eu aucun péché, le Fils de Dieu se serait fait homme. » C'est, ajoute-t-il, l'opinion de « Scot et de S. Thomas bien entendu » : « Il est bien raisonnable que le moins parfait ait été fait pour le plus parfait... le monde a été fait pour Jésus-Christ et non pas Jésus-Christ pour le monde » [2].

Pour *Monsieur Olier*, également, l'Incarnation eût été réalisée même si l'homme n'avait pas péché. Voulant rendre au Père « un éloge infini et admirable », le Fils ne pouvait faire acte de religion, celle-ci supposant inégalité et dépendance Il fallait l'incarnation :

« Ne pouvant adorer Dieu ni lui rendre les devoirs d'inférieur, il en cherche le moyen et le trouve en son humanité ». — A la suite de Condren, Olier professe qu'en toute hypothèse le Christ serait venu au monde, pour louer son Père parfaitement : le péché est à l'origine des abaissements du Verbe incarné, non de l'incarnation elle-même ; l'Homme-Dieu n'est pas venu pour le monde, c'est au contraire la création qui a été voulue en suite de l'incarnation, pour appartenir au Christ [3].

La thèse d'Olier apparaît peu dans ses ouvrages imprimés ; mais elle s'exprime fréquemment et longuement dans les manuscrits, notamment dans les *Mémoires*.

Bourgoing est un disciple et un admirateur de Bérulle ; en ce qui concerne le motif de l'incarnation, il affirme que le salut du monde lui semble « le motif premier et le plus général » [4].

Quesnel, lui aussi, se range du côté de Bérulle, mais avec des nuances qui le rapprochent quelque peu de Condren : il croit, en effet, l'incarnation due au péché ; mais, ajoute-t-il, « Dieu n'a permis la chute du premier homme que pour avoir l'occasion d'incarner son Fils unique et de recevoir par son sacrifice un honneur souverain et infini qu'il n'aurait pu recevoir autrement ». Mais il lui arrive aussi (et à Bérulle également) de ne pas tenir compte de cette affirmation et de présenter l'incarnation seulement comme le moyen de former un adorateur souverain » [5].

Amelote reste également fidèle à Bérulle et à la thèse thomiste :

A la différence de Condren, Amelote est porté à voir dans le péché la raison de l'incarnation et donc du sacrifice : le manuscrit latin (de la *Vie de Condren*) attribue l'opinion contraire à *quidam, maxime recentiores*, dont il juge les arguments sérieux mais non contraignants : *Quæ ratio quidem facile convinci non potest nec temere negari* ; il juge la thèse licite, mais pleine d'obscurité *satis difficile intellectu*. Mais, ajoute-t-il, il ne s'ensuit pas que le Christ se soit incarné seulement pour les hommes, la gloire de Dieu est sa fin principale (p. 30-33, 39). L'*Abrégé de Théologie* développe la même pensée (p. 138-148) sous le titre « Si Jésus-Christ a été destiné seulement comme Rédempteur » [6].

Nos lecteurs pardonneront cette excursion dans un domaine qui ne touche que de loin l'immaculée conception de la Vierge Marie ; il était cependant utile de rappeler la position exacte de l'Ecole française en ce qui concerne le motif de l'Incarnation et de montrer que le texte invoqué par notre correspondant avait singulièrement modifié et unifié la pensée des Oratoriens.

Quant à *Thomassin*, il faut ici encore affirmer que cet oratorien est infidèle à Condren et à Scot en ce qui concerne le motif de l'incarnation. Dans le *De incarnatione Verbi* (l. I et II), il rappelle les opinions des Pères touchant les prétendus droits du démon sur les hommes pécheurs et la haute convenance de l'incarnation pour réconcilier l'homme à Dieu. Posant directement la question : Si l'homme n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné ? Il répond négativement. Le P. Molien, de l'Oratoire, qui a écrit dans le *D.T.C.*, l'art. « *Thomassin* » (XV, 787-823) déclare à ce sujet qu' « *en admettant que la réparation du péché est la cause finale de l'Incarnation, Thomassin se range à l'opinion de ses maîtres de l'Ecole française* » (col. 804).

1 Galy, *op. cit.*, p. 48-49.
2 Id., *ibid.*, p. 167, note 19 ; cf. p. 204, note 22.
3 Id., *ibid.*, p. 295.
4 Id., *ibid.*, p. 340, note 2.
5 Id., *ibid.*, p. 352, note 15.
6 Id., *ibid.*, p. 359, note 6.

Et le même auteur, art. « *Oratoire* » (xi, 1110), rappelle l'opinion de Bérulle.

b) Revenons à la position scotiste, position toute négative, avons-nous démontré, en ce qui concerne le rapport de la prédestination du Verbe incarné en dehors de toute prévision du péché et la conception immaculée de la Vierge Mère.

Scot a si bien inclus Marie dans la race pécheresse, tout en niant qu'elle eût contracté le péché, que c'est à lui qu'il faut attribuer la première idée du *debitum peccati* en Marie, opposé au péché lui-même [7].

Un mot d'explication sur ce *debitum peccati*. Les théologiens de toute école distinguent, on le sait, le *debitum proximum* ou absolu et le *debitum remotum* ou conditionnel.

Debitum proximum : Marie qui devait descendre d'Adam déchu, par voie de propagation naturelle, fut comprise dans la loi générale de solidarité... Dès lors, au premier instant de son existence comme personne humaine, Marie contracta d'une façon réelle et prochaine la dette du péché originel, mais comme au même instant sa prédestination à la maternité divine constituait un titre (extrinsèque) à l'amour divin et à une application spéciale des mérites de son Fils, elle reçut immédiatement la grâce sanctifiante et la dette du péché originel fut, par le fait même, éteinte.

Debitum remotum : Marie ne fut pas incluse dans la loi de solidarité qui faisait dépendre d'Adam le sort de ses descendants... et, comme l'inclusion dans cette loi constitue le fondement prochain de la dette du péché originel, considérée comme réelle et absolue, cette dette ne s'attacha jamais à la personne de la bienheureuse Vierge... La rédemption propre à la Mère de Dieu, rédemption d'ordre plus relevé, a consisté précisément en ce que par une application spéciale et privilégiée des mérites de son divin Fils, elle a été préservée directement de l'inclusion dans la loi de solidarité et indirectement du péché originel... [8].

Dans les deux cas, la rédemption du Christ n'est pas réparatrice ; elle est *préservatrice*. L'étude du *debitum peccati*, absolu ou conditionnel, chez les théologiens scotistes postérieurs à Duns Scot nous entraînerait trop loin. Quelques exemples suffiront [9]:

Louis de Miranda, O.F.M. († 1620) enseigne qu' « il faut tenir comme indubitable et considérer comme de foi que la Vierge fut rachetée vraiment et proprement par le Christ, car le Christ — la Sainte Ecriture le proclame — a été le Rédempteur universel de tout le genre humain et pour tous il est mort » [10].

Wadding, O.F.M. († 1657) estime que les auteurs favorables à la conception immaculée de Marie ont imaginé une rédemption préservatrice, pour ne pas paraître exempter la Vierge de toute rédemption, ce qu'on leur reprochait comme une erreur et un danger pour la foi [1].

Un auteur allemand du XVII[e] siècle, pareillement franciscain, *Arnold César* s'exprime ainsi : « On pourrait dire : Si Marie n'a aucun péché, elle n'est pas rachetée par le Christ. Une telle affirmation est inconvenante, car le Christ est rédempteur et médiateur de tous ; de lui tous ont reçu la grâce qui doit les conduire à la béatitude. Mais qu'on sache qu'il existe une double rédemption. L'une est pour relever : c'est la rédemption qui sauve du mal que l'on a ou dans lequel on se trouve. L'autre est la rédemption préservatrice, celle qui sauve du mal en empêchant qu'il se produise, alors que ce mal arriverait si l'on n'en était pas préservé. C'est de cette façon que Marie a été rachetée, parce que, selon la nature, elle est de la race d'Adam. Elle communiquait à la nature, non à la faute : selon la nature, le mal du péché aurait pu lui échoir ; si, par un privilège singulier, elle n'en avait pas été préservée. Mais elle en fut préservée » [2].

Il semble clair que ces trois auteurs admettent en Marie une dette prochaine du péché : pour eux Marie était incluse dans la loi générale de la solidarité humaine en Adam.

Voici maintenant *S. Laurent de Brindes*, capucin († 1619) [3] :

Tel est l'enseignement du saint : « *Nisi Christi gratia et merito præservata fuisset, procul dubio incurrisset originalem labem* » (Sermo, XI, § 2, *Opera omnia*, *Padoue*, 1928, p. 498). Et pourquoi donc en eût-il été ainsi ? Simplement parce que ce n'était pas seulement la divine miséricorde, mais aussi la divine justice qui devait intervenir dans la conception de la Vierge. Or la divine justice « exigeait que Marie fût conçue dans le péché, puisque vraie fille d'Adam pécheur et ennemi de Dieu » (*Sermo*, IX, § 1, id., p. 487).

Ce n'est donc pas par droit de nature, comme le Christ, mais bien par une intervention miraculeuse de la divine puissance que Marie a été préservée de la chute originelle : *divino miraculo Dei Mater ab omni peccato præservata fuit* (*Ibid.*, p. 488) ; d'où il suit que, sans cette intervention miraculeuse, elle eût encouru la faute originelle aussi bien que ses frères en Adam.

Ce premier point nettement établi, il nous faut nous demander à présent la nature du *debitum peccati originalis* que S. Laurent reconnaît ainsi avoir existé en

[7] C'est là non seulement l'opinion du P. Le Bachelet, *art. cit.*, 1078 ; mais encore de plus d'un théologien franciscain, notamment le R. P. Bonnefoy, dont nous citerons plus loin une affirmation très nette en ce sens.

[8] Voir Le Bachelet, *art. cit.*, 1156-1159.

[9] Exemples empruntés au livre du P. Wenceslas Sébastian, O.F.M., *De Beata Virgine Maria universali gratiarum mediatrice, doctrina franciscanorum ab an. 1600 ad an. 1730*, Rome, 1952. — Sur ce livre, voir *Ami*, 1952, p. 771.

[10] « Tanquam certum atque indubitatum ac firmiter tenendum de fide statuendum sacram Virginem a Christo Domino fuisse vere et proprie redemptam, cum ipse (et ubique sacra Scriptura proclamat) universalis fuerit totius humani generis redemptor ac pro omnibus mortuus » (*Defensio pro immaculata sacræ Deiparæ virginis conceptione ab omni prorsus originali labe*, Salamanque, 1626, p. 236). — Dans Sebastian, p. 51, note 51.

[1] « Proptereaque redemptionem præservativam excogitarunt ii qui Virginem ab originali macula vindicant, ne cogerentur admittere nequaquam fuisse redemptam, quod tanquam erronea illatio et periculosa contra eos deducebatur » (*De redemptione B. Mariæ virginis, opusculum aliud in gratiam suæ immaculatæ conceptionis*, Rome, 1658, pars 2, c. I, n. 2, p. 154-155). — Dans Sebastian, p. 51, note 52.

[2] « Posset dici : Si Maria nullum habet peccatum, tunc non est a Christo redempta, quod videtur inconveniens quia Christus est redemptor et mediator omnium ; ab illo omnes receperunt quod habent in ordine ad beatitudinem. Itaque scito duplicem esse redemptionem : unam sublevativam, quæ est redemptio sive salvatio a malo quod quis habet vel in quo est. Alia est redemptio præservativa, quæ est redemptio sive salvatio a malo ne eveniat, posset autem venire si quis non præservaretur. Hoc modo Maria redempta est, quia secundum naturam Maria quidem est ab Adam. Natura communicabat non culpa. Secundum naturam potuisset Mariæ malum peccati evenisse si per singulare privilegium præservata non fuisset ; sed præservata est. » (*Meditationes de vita sanctæ virginis Mariæ Dei Genitricis*.. Cologne, 1666 ; medit. 12, p. 42). — Dans Sebastian, p. 51, note 53.

[3] Nous suivons ici le P. Jérôme de Paris, Capucin, dans *La Doctrine Mariale de S. Laurent de Brindes*, Etude théologique. Rome-Paris, 1933. — Sur ce livre, voir *Ami*, 1934, p. 539.

Marie. Est-il *proximum* ou *remotum* ? En d'autres termes, Marie fut-elle incluse dans la loi de transmission du péché originel, pour être seulement préservée, au moment de sa conception, du néfaste effet de cette loi ; ou bien ladite loi fut-elle portée pour tous, sauf pour elle : *exceptio ab ipsa lege et non tantum ab effectu legis* ? A notre avis, la réponse n'est pas douteuse. Pour S. Laurent, la Vierge bénie fut, non pas incluse dans la loi de la transmission du péché originel pour être ensuite dispensée de l'effet de cette loi, mais bien exclue de la loi même, et elle n'eût d'autre *debitum peccati* que le *debitum remotum* [4].

Cette conclusion, nous dit-on, s'impose en raison de la place que Marie occupe dans le plan divin du monde présent. En effet, pour S. Laurent de Brindes, la Vierge a été prédestinée à la maternité divine *antérieurement à la prévision de la chute originelle* :

Si c'est avant toute prévision de la chute de l'homme que Dieu a voulu faire de Marie la Mère du Verbe Incarné, c'est, semble-t-il, avant cette même prévision qu'il a dû la prédestiner aux grâces suréminentes et à la gloire incomparable découlant pour elle, de sa dignité fondamentale de Mère de Dieu. Par conséquent l'Immaculée Conception de la Vierge est, dans l'ordre des vouloirs divins, indépendante, elle aussi, de la prévision de la chute. Par conséquent encore, Marie fut immaculée, parce que nullement incluse dans la loi de la transmission du péché, et non pas par une exception qui l'eût seulement soustraite à l'effet de cette loi [5].

Comment accorder cette conclusion avec l'assertion rappelée plus haut : « la divine justice exigeant que Marie fût conçue dans le péché » ? On pense pouvoir réaliser l'accord grâce au contexte :

Dans la conception de Marie couraient ensemble la divine miséricorde et la divine justice. Celle-ci exigeait que Marie fût conçue dans le péché, puisque vraie fille d'Adam pécheur et ennemi de Dieu. La miséricorde, elle, demandait qu'elle fut conçue exempte de péché, en tant que Mère du Christ selon la vérité et la nature. Mais la miséricorde l'emporta de vitesse (*præcucurrit*) sur la justice, *elle parvint la première* au but, elle remporta le prix, s'empara de la palme ; et ce, parce que le Christ est beaucoup plus grand qu'Adam, la grâce du Christ beaucoup plus grande que le péché d'Adam, le mérite de l'obéissance du Christ beaucoup plus grand que le démérite de la désobéissance d'Adam. Si donc Marie devait, parce que fille d'Adam, encourir le péché originel, elle devait bien davantage en être préservée au titre de Mère du Christ. Ainsi la miséricorde l'emporta de vitesse et, la première, atteignit Marie, parce que Dieu, de sa nature, est beaucoup plus porté à la miséricorde qu'à la justice, surtout quand intervient une raison s'harmonisant avec la sagesse et l'équité (*Serm.* IX, cité, p. 487) [6].

L'explication est plus oratoire que théologique. Une difficulté, en effet, subsiste. Si Marie, par sa prédestination, est exclue de la loi de transmission du péché, comment peut-on encore affirmer qu'elle a été soumise, ne serait-ce que d'une façon éloignée, à la dette du péché ? Comment affirmer qu'elle a dû être rachetée ? Les théologiens l'enseignaient presque unanimement et, dans la bulle *Ineffabilis*, Pie IX dira que : « en raison des mérites prévus du Christ *Rédempteur*, la Vierge Marie n'a jamais été soumise au péché originel, mais elle a été totalement préservée de la tache originelle et, dans ce but, *rachetée d'une manière plus excellente* » (*sublimiori modo redemptam*).

La difficulté n'a pas été ignorée des théologiens franciscains défenseurs de la conception immaculée résultant d'une exclusion de la Vierge Marie par rapport à la loi de transmission du péché. Plusieurs se sont efforcés de la résoudre d'une manière plus subtile qu'heureuse. Dans l'ouvrage auquel nous nous sommes déjà référé, le P. Wenceslas Sebastian en rapporte quelques exemples :

Le franciscain, *François Félix*, dans ses *Tentativæ Complutenses* (Alcala, 1645), enseigne une double prédestination du Christ : avant la prévision du péché, prédestination *quoad substantiam* ; après la permission du péché, prédestination *etiam quoad carnis passibilitatem*. De là résulte pour Marie que, dans l'ordre de l'*intention*, elle fut préservée quant à la substance en raison du Christ prédestiné ; dans l'ordre de l'*exécution*, elle fut préservée en raison des mérites du Christ rachetant les pécheurs par sa passion : *quamvis intentio præservandi illam fuerit ante merita Christi passibilis, tamen executio talis præservationis fuit post merita Christi* [7].

Explication analogue chez *Fr. de Aguilar*, O.F.M., dans son ouvrage *Hieroglyphica sive symbola mariana*... (Salamanque, 1724) : « Bien que Marie ait été conçue en Dieu (*ideata*) et décrétée avant la prévision du péché dans toute sa sainteté et pureté, elle fut de nouveau achetée (*empta*) par les mérites prévus du Christ souffrant. » C'est toujours la double prédestination, dans l'intention et dans l'exécution [8].

L'explication n'est pas ignorée d'un auteur comme le capucin *Salvator Montalban*, qui cependant, dans son *Opus theologicum*... (Palerme, 1721) déclare la Vierge *prorsus immunem ab omni debito... contrahendi originale peccatum* :

La bienheureuse Vierge fut d'abord, en raison des mérites du Christ, indépendants de sa passion et de sa mort, prédestinée à une sainteté et une innocence perpétuelles. Mais la passion et la mort du Christ étant ensuite décrétées en raison de la prévision du péché, la bienheureuse Vierge fut pour ainsi dire confirmée dans son privilège de préservation et d'immunité par les mêmes mérites du Christ que la passion et la mort devaient consommer. Et parce que le mérite du Christ, en raison de sa passion et sa mort, fut en soi plus excellent et plus parfait, en cette seconde considération, la Vierge fut préordonnée à des dons de grâce et de gloire plus considérables, parce qu'elle devait être la Mère du Rédempteur destiné à souffrir et mourir pour relever les hommes de leur chute. C'est pourquoi elle dut, elle aussi, souffrir un atroce martyre dans son cœur et à sa manière coopérer, comme corédemptrice avec le Christ pour nous obtenir pardon et salut (*Tract.* 3, disp. 4, a. 3 ; c. 9, n. 772) [9].

[4] Jérôme de Paris, *op. cit.*, p. 68-69.

[5] Id., *ibid.*, p. 69-70.

[6] Id., *ibid.*, p. 72-73.

[7] « Si quæres an B. Virgo fuerit præservata a debito ex meritis Christi prædestinati quoad substantiam, vel ex meritis Christi passibilis, respondeo quod in intentione fuit præservata a debito proximo ex meritis Christi prædestinati tantum quoad substantiam : at vero in executione præservata fuit ex meritis Christi passibilis. » *Tentativæ*, I, p. 533. — Sebastian, *op. cit.*, p. 54, note 62.

[8] « Licet Maria erat ideata et decreta cum omni sanctitate et puritate veluti de novo empta fuit per merita Christi passibilis prævisa, ante existentiam Adami et captivitatem in executione descendentium ». (*Hieroglyphica*... orat. 4. n. 44, p. 55 *a b*). — Sebastian, *op. cit.*, p. 54, note 63.

[9] « Itaque beatissima Virgo fuit primo ex Christi meritis a passione et morte ejusdem indepentibus a Deo prædestinata ad perpetuam sanctitatem et innocentiam ; decreta autem in posterioribus signis ob prævisum pecca-

III. — Une thèse plus simple et plus logique

Si notre consultant a suivi attentivement l'exposé des doctrines recensées, il a pu se rendre compte que ni Scot, ni beaucoup de scotistes postérieurs n'ont su saisir « la conséquence naturelle » de la thèse scotiste du motif de l'Incarnation.

1° Quelques auteurs, cependant, ont entrevu une prédestination mariale, antérieure à la prévision du péché, conçue en Dieu (*ideata*) et décrétée avec une plénitude de grâce telle qu'elle ne pourrait être jugée soumise à la loi de la descendance d'Adam. Nous avons entendu tout à l'heure Salvator Montalban exempter la Vierge de toute dette, prochaine ou éloignée, du péché originel. A Montalban, le P. Sebastian joint les noms d'*Ange Vulpes*, conventuel, *Sacræ theologiæ Summa Joannis Duns Scoti subtilissimi...* (t. III, Rome, 1645, pars 4ª, disp. 72 ; a. 6 ; n. 1, p. 308, *a b*) ; de *François Guerra, O.F.M., Majestas gratiarum... virginis Mariæ* (Séville, 1659, l. II, tract. 2, disc. 7, fragm. 3, t. I, 548 *a*) ; de *Rodrigue de Portillo, O.F.M., Libro de los tratados de Christo... y de su santissima Madre...* (Turin, 1630, l. II, tract. 2, § 2 ; t. II, 20 *b*). Et l'on peut ajouter le nom de Fr. de Aguilar, que nous avons déjà rencontré. Et Sebastian de conclure :

> En résumé, il apparaît assez clairement que d'une telle théorie de la prédestination de Marie avant l'apparition de nos premiers parents et même avant la prévision de leur faute, on serait en droit de conclure que, grâce à cette élection antérieure, Marie était écartée de toute possibilité de contracter la faute originelle et, en conséquence, n'avait aucun besoin de l'influence rédemptrice... [10].

Et c'est pour répondre à cette conclusion quelque peu risquée que les théologiens cités tout à l'heure ont échafaudé leurs explications plus subtiles que convaincantes.

2° Ne serait-il pas plus simple et plus logique de reconnaître avec le P. Chrysostome Urrutibéhéty que si Scot et les premiers scotistes ont admis la dette du péché, les principes de l'Ecole scotiste, *réclament l'exemption de la dette*. Dans sa remarquable thèse, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge et sa Prédestination*, le R. P. J.-Fr. Bonnefoy, O.F.M., cite plusieurs autres auteurs scotistes partisans de l'exemption totale [1]. Lui-même fait un exposé remarquable de cette position loyale et séduisante.

Le P. Bonnefoy rappelle que « le Christ est le premier des prédestinés », « le premier-né de toute créature » (Col. I, 15). L'absolue primauté du Christ doit être acceptée par tous les théologiens :

> Le Concile de Trente a défini que le Christ était cause finale de la justification. Je dis donc, avec Duns Scot et l'ensemble de l'Ecole thomiste qui a utilisé ce principe dans les controverses sur la prédestination « Quiconque veut d'une manière ordonnée, veut d'abord la fin et, immédiatement après, les choses qui sont plus proche de la fin, dans leur ordre de proximité. Or, la volonté divine est essentiellement ordonnée. Il se voudra donc lui-même en premier lieu. Immédiatement après lui et hors de lui, il voudra l'âme du Christ » (p. 298).

D'autre part, l'Incarnation doit être expliquée par la bonté divine. Mais on peut se demander « quelles conditions doit réaliser la bonté divine dans le Christ à venir pour qu'il soit parfaitement heureux et connaisse tous les bonheurs... Il manquerait quelque chose à la nature assumée si elle ne pouvait communiquer son bonheur, si elle ne pouvait à son tour faire des heureux... Dieu, décidant de se communiquer *summo modo* à son Christ futur, devait logiquement lui faire goûter ce bonheur supérieur. Mais il ne pouvait songer à lui donner cette joie sans songer *ipso facto*, et donc *uno eodem decreto*, à placer près de son Christ au moins une autre créature qui bénéficierait de ses libéralités. Cette créature choisie a reçu dans le temps le nom de Marie » (p. 301).

Cela posé, voici la place de Marie dans l'ordre du monde :

> A Marie, (Dieu) accordera de participer à la vie divine par la grâce d'abord, ensuite par la gloire, dans toute la mesure où une simple créature en est capable. Il lui assurera aussi le bonheur supérieur de donner. Par un « admirable échange », qui est un geste divin d'une infinie délicatesse, elle donnera la vie temporelle à Celui de qui elle recevra la vie spirituelle. En outre, ces premiers dons du Christ et cette prédestination de Marie à la maternité divine n'ayant épuisé, ni « la richesse incompréhensible du Christ » (Eph., III, 8), ni la bonté native de la future Mère de Dieu, le Créateur décide d'appeler à l'existence d'autres créatures intelligentes sur lesquelles le Christ et la Vierge pourront déverser leur plénitude. Les anges et les hommes doivent leur existence à cette détermination : ils ont été créés pour le Christ et pour sa Mère, pour que ceux-ci aient la joie de donner. Enfin, pour recevoir l'humanité, Dieu décide de créer l'univers matériel... (p. 302).

Voilà le plan divin, dans lequel se dégage d'une façon absolue et universelle la primauté du Christ. Quelle sera la prédestination de la Vierge dans ce plan ? L'auteur en étudie d'abord l'ordre interne. Il montre ensuite, dans cette prédestination, la dépendance de la Vierge vis-à-vis du Christ, son indépendance vis-à-vis des créatures ; et il en conclut à l'inexistence en Marie de toute dette à l'égard du péché. De cette conclusion, il est facile de tirer, comme une « conséquence naturelle » l'immaculée conception et l'assomption.

— a) *Tout d'abord l'ordre interne de la prédestination mariale.* — Selon notre manière de parler, la prédestination à la gloire est voulue par Dieu avant la prédestination à la grâce. La fin est voulue avant les moyens. Pour certains théologiens, Marie aurait été prédestinée *d'abord* à la maternité divine, ensuite à la grâce et à la gloire ; ou mieux, ensuite à la gloire et enfin à la grâce. Le P. B. estime que « cette hiérarchie : maternité divine, gloire et grâce, ne s'accorde pas avec les principes communs universellement reçus en cette matière » :

tum illius passione et morte fuit B. Virgo in eodem præservationis et immunitatis privilegio veluti confirmata per eadem Christi merita et per passionem et mortem consummanda. Unde quia meritum Christi ob passionem et mortem excellentius in se fuit et perfectius, ideo in hac secunda vice beata Virgo ad ampliora fuit dona gratiæ et gloriæ præordinata, cum deberet esse Mater Redemptoris passuri et morituri ad sublevandos homines e lapsu ; et sic sustinere deberet atrocissimum in corde martyrium ac modo suo cooperari veluti coredemptrix cum Christo ad obtinendam pro nobis veniam et salutem. » (Opus theol.).

[10] Sebastian, *op. cit.*, p. 50.

[1] Le texte que nous suivons est celui qui est inséré dans *Vers le dogme de l'Assomption*. Journées d'études mariales de Montréal (1948), p. 293-335.

La grâce et la gloire devraient, en tant que moyens d'assurer une digne maternité, d'une part l'avoir précédée (ce qui n'est pas vrai pour la gloire), d'autre part, cesser, disparaître, une fois la fin, à savoir la maternité, obtenue (ce qui n'est pas vrai de la gloire, et ne le fut pas, en ce qui concerne la grâce, du jour de l'Annonciation à la mort de Marie).

La maternité divine jouant dans ce système le rôle de fin, tant pour la grâce que pour la gloire, ne peut être considérée comme moyen vis-à-vis de cette même grâce et de cette même gloire... Si (elle) ne peut être moyen, elle ne peut pas non plus être principe de mérite, ni pour Marie elle-même, ni pour nous : ce qui est en contradiction formelle avec l'enseignement commun et avec la doctrine de ces théologiens eux-mêmes (p. 305).

En conclusion : si Marie a été « prédestinée », « elle l'a été *d'abord à la gloire, ensuite à la grâce*, en tant que la grâce est un participation à la vie divine, *et ensuite à la faveur et aux honneurs de la maternité divine.* Marie est « Fille de Dieu » ou « Pleine de grâce » avant d'être « Mère de Dieu » (p. 306).

— b) *Dépendance de la prédestination mariale de la prédestination du Christ.* — La primauté du Christ, absolue et universelle, ne saurait s'accommoder d'un autre premier *ex æquo.* Si abondante que soit la grâce de Marie, « Fille adoptive de Dieu », elle ne saurait se comparer avec celle du Christ, « Fils de Dieu par nature ». Non seulement Marie vient après le Christ, mais encore elle reçoit du Christ tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a : *la prédestination de Marie dépend de celle du Christ comme de sa cause méritoire, exemplaire et finale* (p. 307).

— c) *Indépendance de la prédestination mariale à l'égard des créatures ; mais au contraire, dépendance des créatures.* — Si un être est fécond et principe d'autres choses dans la mesure où il est le premier, il faut affirmer de Marie, « qu'en vertu de sa primauté *sub Christo*, elle doit être, avec lui et en dépendance de lui, cause méritoire, exemplaire et finale de tout ce qui est au-dessous d'elle.»

Sa causalité toutefois n'aura ni la même universalité que celle du Christ, puisqu'elle-même en est exclue (nul ne peut être cause de soi-même), ni la même efficace puisqu'elle occupe par rapport à lui un degré inférieur dans la hiérarchie des êtres. Mais, ces réserves faites, il faut maintenir que *sa prédestination ne saurait dépendre, pas plus que celle du Christ, de la prédestination des créatures inférieures,* dont elle est, après le Christ et avec lui, le principe, le modèle et la fin, *pour la raison bien simple qu'aucune cause ne dépend de ses effets* (p. 308).

— d) *Conclusion : inexistence en Marie de tout « debitum peccati ».* Le P. B. aborde ici, avec « loyauté » et « prudence » la question cruciale de la soumission de Marie à la dette du péché. Et vraisemblablement sa thèse apportera à notre consultant la satisfaction d'une réponse conforme à son désir. Mais laissons parler le théologien franciscain.

Nous croyons pouvoir établir que les divers *debitum peccati* ne sont qu'un expédient pour maintenir debout un ordre des prédestinations insuffisamment élaboré et non viable...

Un auteur récent — (il s'agit du P. Balic [2]) — a pu parler de la *silva portentosa distinctionum et rationum de debito, de debito proximo et remoto et remotissimo, de debito physico, morali, absolute, simpliciter, secundum quid, immediate, mediate et ita porro.* Il est vrai que la distinction *proximum et remotum* est dominante. Mais à quoi sert-il d'employer les mêmes mots, si on leur donne des sens différents ? Or, déjà vers 1641, François del Castillo Velasco, O.F.M., recensait cinq définitions. Depuis il s'en est ajouté plusieurs autres. On peut, après celà, se faire une idée du caractère protéiforme de cette théorie.

Il est notoire du reste que l'entente ne règne même pas à l'intérieur des écoles scotistes et thomistes qui comptent toutes deux des partisans d'un certain *debitum peccati.* L'Ecole thomiste est caractérisée par une tendance à insister sur la valeur du *debitum* et la nécessité de l'admettre pour sauvegarder la foi, tandis que de nombreux scotistes nient purement et simplement son existence...

En fait le *debitum peccati* est né de l'embarras des deux Ecoles thomiste et scotiste en face de la conception immaculée de Marie. Et même s'il est vrai que l'expression elle-même *debitum peccati* se trouve pour la première fois sous la plume de Cajétan, c'est Scot lui-même qui a mis en circulation l'idée générale que ce mot recouvre. Aux théologiens qui en appelaient à l'universalité de la rédemption pour affirmer l'existence du péché originel en Marie, Scot répliquait : elle l'aurait encouru si les mérites du Rédempteur ne l'en avaient préservée. De là à affirmer qu'elle devait ou aurait dû l'encourir, qu'elle tombait « de droit » sous la loi générale, il n'y avait qu'un pas. Et des scotistes furent les premiers à l'admettre, cependant que la plupart d'entre eux, reconnaissant la faiblesse intrinsèque de cette théorie et l'impossibilité de l'insérer dans leur synthèse théologique, la combattaient ouvertement.

Si l'on analyse les définitions du *debitum peccati* données par les diverses Ecoles ou les auteurs qui en ont écrit, on finit par y découvrir un substrat commun... Pour tous, le péché dont parle cette formule est le péché originel, non le péché actuel. Le *debitum* serait une imputation. Même si elle a existé, il n'est plus permis aujourd'hui, sous peine d'hérésie, de dire que cette imputation a eu son effet pour Marie, ne serait-ce que partiellement. Puisqu'elle n'a jamais été effective pour Marie, cette dette ou imputation, si elle a existé, n'a existé qu'en celui qui seul pourrait en être l'auteur, Dieu lui-même comme auteur de l'ordre surnaturel... Si la Très Sainte Vierge a encouru la dette du péché originel, que ce soit comme fille d'Adam, ou comme comprise dans une loi commune à tout le genre humain, ou à titre individuel, cette dette ou imputation a existé en Dieu de toute éternité comme décret. *Elle n'a même existé qu'en lui, puisqu'elle ne s'est pas vérifiée dans le temps.*

Ainsi donc les théologiens catholiques qui affirment que Marie immaculée dans sa conception, a encouru le péché originel — que ce soit *proxime* ou *remote*, etc., doivent admettre, sous peine de naufrage dans la foi, que ce décret divin ne s'est pas vérifié, réalisé. Il aurait donc été annulé par un décret postérieur.

Mais qui ne voit que cette doctrine est contraire à l'immutabilité divine ? (p. 309-12, *passim*).

Et notre auteur de conclure que « ce trop fameux et protéique *debitum peccati* est indéfendable ». — « Il faut donc maintenir très ferme que la prédestination de Marie ne dépend, dans sa substance et ses modalités, que de celle du Christ : et que ce que Dieu a décrété une fois se réalise infailliblement, à tel point que nous sommes en droit de

[2] Outre le P. Chrysostome, le P. B. cite le P. Hilaire de Paris, le P. Marie-Bonaventure, O.F.M., le P. Jean Sigismond de Villeneuve-en-Couserans, capucin, le P. Longpré, O.F.M., le P. Bernardin de S. Jean-Rotundo, capucin. — *Op. cit.*, p. 310, note 32.

nier l'existence d'un décret donné en Dieu, si nous sommes à même d'établir qu'il ne s'est jamais réalisé et ne se réalisera pas. Il est donc gravement erroné de faire passer la prédestination de la Très Sainte Vierge (comme la nôtre, du reste) par les tribulations ou vicissitudes qu'a seule connues, non la prédestination, mais la vie surnaturelle de nos premiers parents. Si Dieu avait prédestiné Marie à venir au monde avec les privilèges de la justice originelle, c'est ainsi qu'elle aurait été conçue et serait née... De même si elle avait été comprise sous la loi du péché, elle aurait été conçue avec le péché » (p. 320-21).

* *

Déjà, à deux reprises, l'*Ami* avait parlé, et en termes élogieux [3], de la position prise par le R. P. Bonnefoy. Si nous l'avons aujourd'hui analysée plus longuement, c'est que cette thèse semble répondre plus directement à la pensée de notre consultant. En 1950 (p. 110), nous n'avions explicitement formulé qu'une remarque, celle que l'on a déjà rencontrée plus haut : comment la thèse faisant découler l'immaculée conception d'une prédestination mariale excluant toute dépendance de Marie à l'égard de la loi qui frappe la descendance d'Adam, peut-elle justifier l'assertion de la Bulle *Ineffabilis*, que « Marie a été « *rachetée* » *d'une manière plus excellente que nous* »? Simple question qui ne veut pas être une critique...

Le lecteur se sera déjà aperçu qu'en rédigeant cette réponse, on s'est efforcé de faire abstraction de toute idée préconçue et de toute préférence d'Ecole Des textes, objectivement exposés, avec le seul souci de faire comprendre que le Mystère de Marie est tellement profond qu'il faut savoir pardonner aux théologiens leurs hésitations, leurs contradictions même, tout en gardant une reconnaissance sans borne au Magistère infaillible qui, seul, peut apporter, en la connaissance humaine de ce mystère, les lumières que la théologie est impuissante à faire jaillir complètement.

A. MICHEL.

* *

P. Gabriele M. ROSCHINI, O.S.M. — Il Dogma dell'Immacolata. Istruzioni [1].

1. Le pieux mariologue italien, pour répondre au désir du Souverain Pontife et aux directives des évêques demandant que, durant l'année mariale soient offertes au peuple chrétien, d'utiles et opportunes instructions sur le dogme de l'Immaculée Conception, publie dix études concernant l'admirable prérogative de la Vierge Mère. Il rappelle tout d'abord la proclamation du dogme, le 10 décembre 1854, évènement considérable qui a tant concouru à l'honneur de la Trinité, à la gloire de Marie, à l'exaltation de la foi catholique, à l'accroissement de la religion elle-même. Puis, pénétrant le mystère de l'Immaculée Conception, il rappelle brièvement le dogme du péché originel, l'exception faite en faveur de Marie, et il analyse les quatre éléments du privilège : la personne de la Vierge-Mère, sa préservation du péché, l'intervention divine et le but poursuivi ; préparer une habitation digne au Fils de Dieu incarné. C'est dans le protévangile qu'il faut voir la première révélation du dogme : *Inimicitias ponam... Ipsa conteret.* Eve et Esther sont présentées dans la Bible les deux figures principales de l'Immaculée ; mais on peut s'arrêter aussi à d'autres symboles : le paradis terrestre, l'arche de Noé, la colombe et le rameau d'olivier, l'arche d'alliance, la toison de Gédéon, le lis et la rose parmi les épines. L'Immaculée Conception transparaît dans la lumière de trois rayons de la salutation angélique : *Pleine de grâce ; le Seigneur est avec vous ; vous êtes bénie entre les femmes.* Sous le titre « aube sereine » l'auteur esquisse l'histoire du dogme, qui, depuis le IVe siècle, devient de plus en plus explicite dans l'enseignement traditionnel. Vient ensuite l'étude des controverses, « ombres », dans laquelle les « lumières » s'affirment de plus en plus. C'est la marche vers « le plein midi », avec l'exposé des « harmonies divines », montrant les hautes convenances du privilège, dans lequel resplendit un mystère de lumière, d'amour, de joie.

C'est donc toute la doctrine catholique sur le dogme de l'Immaculée Conception. L'auteur l'expose en dix chapitres, afin que chacun d'eux puisse servir aux instructions d'une neuvaine préparatoire à la fête du 8 décembre.

2. Du même auteur signalons deux brochures [2].

La première expose les principes d'un ascétisme marial ; Pie XII a consacré le genre humain au Cœur Immaculé de Marie : comment faut-il entendre et vivre cette consécration ? — La seconde apporte des exemples vécus laissés par plus de 30 saints personnages, tout spécialement adonnés au culte marial, et qui nous apprendront à vivre « avec Marie ».

[3] Voir *Ami*, 1949, p. 408-409 ; 1950, p. 109-110.

[1] In-8 de 228 p., 1500 lire. — Rovigo, 1952, Istituto Padano di Arti grafiche.

[2] *La consecrazione a Maria.* Comment la comprendre, comment la vivre ? In-16 de 136 p., 500 lire. — *Con Maria, Esempi di devozione alla Vergine SS.ma.* — In-16 de 258 p., 750 lire. Même édition.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

« O MARIE CONÇUE SANS PECHE.... »

Q. — L'*Ami* pourrait-il nous dire quelle est l'origine de l'*invocation* : « O Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous » et si elle *avait cours avant* d'être gravée sur la médaille miraculeuse ?

R. — I. Rappelons en quelques notations historiques, les premières et incontestables attestations de l'inscription de cette invocation sur la médaille.

1. — En liaison avec l'ensemble des événements extraordinaires qui accompagnent l'origine de la médaille, dite presque aussitôt « *miraculeuse* » (entre la fête de S. Vincent de Paul, translation de ses reliques à Paris, rue de Sèvres, le 25 avril 1830, et les débuts de 1831), l'invocation « *O Marie, etc.* », se trouve attestée, dès juin 1832. Demandés à diverses reprises, dessinés, examinés et frappés avec l'autorisation et les encouragements de Mgr de Quélen, archevêque de Paris, les deux premiers mille furent enfin livrés le 30 juin 1832 par le graveur Vachette (34*bis*, quai des Orfèvres, à Paris). C'était le type de la Vierge aux bras étendus et rayonnants avec, tout autour d'elle, la prière depuis lors distribuée à des millions d'exemplaires et diffusée, en diverses langues, dans le monde entier : *O Marie*, etc.

2. — L'ensemble des faits merveilleux et l'inscription de la médaille nous sont, l'année suivante, rapportés dans la plus ancienne notice que conserve la lettre-relation envoyée à un de ses confrères espagnols par le lazariste Charles-François Lamboley. Datée du 5 avril 1833, avec un post-scriptum du 21 novembre 1833, cette correspondance a été découverte, parmi d'autres papiers, à l'Hospice des femmes incurables à Madrid, et publiée (p. 299-308) par Ponciano Nieto, C. M., dans *La Beata Catalina Labouré y la medalla milagrosa* (Madrid, 1933, XVI-310 pages). M. Lamboley était à Paris, en 1830, un des aumôniers de la maison principale des Sœurs de Saint Vincent de Paul. Il approchait à ce titre M. Jean Aladel, confident sagace et prudent des dires de Sœur Labouré, la voyante qui pour longtemps n'est ni nommée ni connue. Ledit M. Aladel ne fut nommé directeur général des Sœurs qu'en 1846, et mourut le 25 avril 1865.

Refugié en Espagne dès 1792, M. Lamboley (né à St-Barthélemy, canton de Mélisey, Haute-Saône, le 22 juin 1763) rentrait en France en 1811, après avoir laissé à Barcelone et autres lieux des amis et correspondants. D'où cette lettre de 1833 et ces informations. Signalées et traduites dans les *Annales de la Congrégation de la Mission* (t. 99, p. 9-12), ces pages, écho de quelques conversations du temps, ont été reproduites et sont aisément accessibles dans l'ouvrage du P. Lucien Misermont : *Les grâces extraordinaires de la Bienheureuse Catherine Labouré, fille de la Charité, voyante de la médaille miraculeuse* (Paris, Gabalda, 1934, pages 259-271).

3. — Peu après la lettre de Lamboley, son confrère Jean Aladel, le 17 mars 1834, mettait à son tour, par écrit, une relation. Elle était adressée, sur sa demande, à l'abbé Corentin-Marie Le Guillou († 3 février 1890) qui, un mois plus tard, allait publier un *Mois de Marie sur le plan du petit ouvrage italien du P. Lalomia avec nouvelles prières pour la messe, choix de pieuses prières et sept cantiques inédits* (Paris, Société des Bons livres, avril, 1834 ; in-32, 467 p.). La relation Aladel qui y est insérée, p. 317-320, note que dès cette époque, en moins de huit mois, on a déjà frappé au moins 50.000 médailles. Nous avons d'autres éditions du volume de Le Guillou en 1835, 1840, 1842, etc , jusqu'en 1870.

4. — En août 1834, Jean Aladel publiait à son compte et sous sa responsabilité : *Notice historique sur l'origine et les effets de la nouvelle médaille frappée en l'honneur de l'Immaculée Conception de la très sainte Vierge et généralement connue sous le nom de médaille miraculeuse.* (3 éditions en 1834, 2 en 1835, éditions en 1836, 1837, 1842, etc.).

5. — La lettre-relation Aladel du 17 mars 1834 fut réimprimée à nouveau par l'abbé Le Guillou et se trouve aux p. 499-503 de : *Neuvaines à Marie pour implorer son assistance spécialement en portant sur soi la médaille nouvellement frappée en l'honneur de son Immaculée Conception et généralement connue sous le nom de médaille miraculeuse...* (Paris, 1834 [imprimatur du 29 août 1834] XVI - 592 p.).

6. — En février 1835, l'abbé Le Guillou publie ses « Réflexions sur la médaille miraculeuse » dans le *Livre de Marie conçue sans péché pour implorer son assistance en portant sur soi la médaille dite miraculeuse.* (Paris, A. Jeanthon, 1835 ; in-18, 108 p.).

L'année 1835 vit une seconde édition du même ouvrage sous le titre : *Le livre de Marie conçue sans péché ou Histoire complète de la médaille miraculeuse et recueil des exemples les plus remarquables de grâces extraordinaires* (in-32, 118 p.). Ce sont les mêmes faits et surtout la même inscription qui prêchent au monde la dévotion à l'Immaculée Conception.

7. — En 1835 également, le tableau de Lecerf fournit une traduction *iconographique* de l'apparition de 1830 avec l'inscription désormais bien connue. On peut en voir une reproduction hors-texte dans Lucien Misermont : *L'âme de la bienheureuse Catherine Labouré.* (Paris, 1933). Et le 31 janvier 1836, à Rome, l'abbé Le Guillou offrait à Grégoire XVI, une image représentant l'apparition de la médaille. (*Semaine religieuse de Paris*, 1894, p. 702).

8. — Egalement au début de cette année 1836, l'enquête canonique prescrite par l'archevêché de Paris fut conduite en 19 séances (16 février-13 juillet 1836) par le vicaire général Pierre Quentin, promoteur du diocèse, etc. L'Eglise est enfin saisie des dires et bruits merveilleux de cette nouvelle marque de dévotion à l'Immaculée.

Avec cette enquête archiépiscopale de 1836 les textes et l'ensemble des faits relatifs à la *médaille* sont désormais bien fixés et connus. Les innombrables publications postérieures (articles, tracts, brochures, livres, etc.) les reproduisent inlassablement. Observons ici que tous ces documents, et *dès le début*, sont d'un accord *incontesté et unanime* sur la prière qui, entourant la médaille, résume le sens dogmatique de la manifestation de la Vierge : « *O Marie conçue sans péché*, etc. ». Deux parties balancées qui alternent avec leurs 8 et 11 syllabes. Au fond, après une affirmation sur Marie, immaculée dans sa conception, c'est tout bonnement l'imploration naturelle et confiante de ceux qui s'adressent à l'intercession de la Vierge. Cette prière, toute simple en sa diffusion, devait désormais familiariser chaque jour davantage les esprits chrétiens avec le dogme qui allait être proclamé le 8 décembre 1854. Cette constatation formulée très tôt, a été reprise entr'autres par le P. F.-X. Le Bachelet (14 janvier 1855 - 23 septembre 1925) dans le savant article *Immaculée Conception* du *Dictionnaire de Théol. cath.* (t. VII, colonnes 1190-91).

* *

II. — Quoi qu'il en soit de ces faits de 1830, et de cette invocation devenue universelle, il est clair que la *dévotion* à l'Immaculée remonte bien plus haut que 1830 et 1854.

Déjà en 1850, relativement à la prière « *O Marie...* » nous trouvons une observation de l'abbé Chapia, curé de Damas-devant-Dompaire (Vosges), dans son livre : *Histoire du B. Pierre Fourier, curé de Mattaincourt, Instituteur de la Congrégation de Notre-Dame, Réformateur et Général de la Congrégation de Notre Sauveur.* Au t. Ier, le curé vosgien décrit la situation de Mattaincourt, que dans les années 1631-1632 désolent famine et peste.

« *Le Bienheureux* [Pierre Fourier] lit-on p. 320, *eut recours surtout à la Sainte Vierge... il établit à cette occasion* [en 1631-1632] *dans sa paroisse désolée* [Mattaincourt] *la dévotion à l'Immaculée Conception de Marie... On répandit de toutes parts, pendant le temps que dura la peste, d'innombrables billets portant cette inscription :* « Marie a été conçue sans péché ». *Cette dévotion s'empara des âmes, les consola, les encouragea, les fortifia ; elle opéra des prodiges dans tout le pays.* »

En note de ces lignes, Chapia imprime en 1850 :

« *En France la médaille frappée à cette devise n'est guère répandue que depuis dix ans, et comme insigne des membres de l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires. En Lorraine, depuis plus de deux siècles, elle est d'un usage constant, et c'est à la face du soleil que des centaines de milliers de Congréganistes l'ont portée.* »

Signalons ici que dans son *Mois de Marie*, dès 1834, plus de 16 ans avant le livre de Chapia, l'abbé Le Guillou rappelle, p. 40-42, cet exemple significatif du Bienheureux Fourier répandant ses billets : *Marie a été conçue sans péché*. Mais cette affirmation n'est pas une demande.

Pour sa part, antérieurement à ces faits de Lorraine, le P. Agostino Gemelli, O.F.M., mentionne un rapprochement plus suggestif dans son ouvrage *Il francescanesimo* (Milan, 1933). Dans la traduction française faite avec le concours de l'auteur (Paris, Lethielleux, 1935) l'ouvrage se présente sous le titre : *Le message de Saint François d'Assise au monde moderne*. Soulignant la spiritualité franciscaine au XVII^e siècle se manifestant dans *la défense de l'Immaculée Conception*, le Père Gemelli écrit (p. 162-163) : « *Alors que, sur le conseil du Père Valérien Magno, Sigismond III de Pologne, crée en 1616 l'Ordre des* « Chevaliers de la Conception » *pour défendre contre les Turcs les frontières chrétiennes, Philippe III — le pieux roi* [d'Espagne, né à Madrid, le 14 avril 1578, † 31 mars 1621] *qui préférait entre toutes cette oraison jaculatoire :* « O Marie, conçue sans péché, priez pour nous », *et voulut être enterré avec l'habit des Frères mineurs — Philippe III envoya trois ambassades à Rome pour solliciter la définition du dogme..., etc.* ». Bien qu'on ne trouve pas, dans le passage allégué, la référence précise pourtant fort intéressante à la dévotion de Philippe III à l'égard de l'*oraison jaculatoire citée*, elle reste toutefois dans la ligne de la piété royale. Les efforts du monarque pour défendre la croyance à l'Immaculée Conception et en obtenir la définition sont bien connus et attestés par exemple dans divers documents insérés au t. XXV des *Annales Minorum* de Wadding (Edit. de Quaracchi, 1934, p. 294-326).

Dans ce même sens, à la bibliothèque municipale de Besançon l'on trouve dans les manuscrits de la *collection Chifflet* (n° 3, fol. 226 ; 17, f. 222, 18, f. 146 ; 20, f. 173 ; 207, f. 61) plusieurs pièces qui attestent la dévotion bisontine et espagnole du temps de Philippe III. Voir à ce propos : *Semaine religieuse de Besançon* 1896, p. 758 et suiv., et p. 828-829.

En présence de ces diverses rencontres et similitudes, comme devant d'autres, dûment attestées, que l'on arrivera à signaler, on peut dire que ces antériorités de prières, de dévotions ne diminuent en rien et n'atteignent pas l'influence pratique, les caractéristiques et la valeur religieuse de la médaille de 1830, manifestation de la Vierge immaculée.

L'on doit même, à ce propos, rappeler avec Edmond Crapez (*La vénérable Catherine Labouré*, coll. « Les Saints », 1913, p. 14), que, dans son église paroissiale de Fains-les-Moutiers (diocèse de Dijon), Catherine Labouré (née le 2 mai 1806 et baptisée le lendemain) priait devant un tableau de la Vierge Immaculée aux mains étendues, les pieds posés sur la tête du serpent, attitude classique déjà bien connue au XVIII^e siècle.

Tout cela concourait providentiellement dans le même sens de la ligne des événements postérieurs.

Après ces antécédents dévotionnels et ces ressemblances ou similitudes partielles, l'on doit également reconnaître que, depuis 1830, la médaille miraculeuse et son inscription propagent à leur tour la dévotion envers l'Immaculée, et l'ont nettement diffusée. On doit avouer en outre : c'est à l'oraison jaculatoire spéciale que fournit ladite médaille miraculeuse que *de fait* se réfère désormais la foule de ceux qui redisent, depuis plus d'un siècle : « *O Marie conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous.* » C'est aussi à cette invocation, telle que la donne la « médaille miraculeuse », que l'Eglise a attaché une indulgence de 300 jours *toties quoties* et une indulgence plénière pour les fidèles qui la récitent chaque jour pendant un mois (*Indulg. Enchiridion*, n° 357).

F. Combaluzier, C. M.

Sur l'essence du sacrifice de la Messe

Q. — Un abonné (canadien) nous prie d'apporter quelque éclaircissement à notre position, relative à l'essence du sacrifice eucharistique. Voici ses réflexions :

« Le R. P. Emmanuel Doronzo, O. M. I., dans son Manuel de théologie *De Eucharistia*, t. II, *De Sacrificio* (Bruce, Milwaukee, U.S.A., p. 1016-1027), enseigne la thèse suivante : *Sacrificium Missæ consistit formaliter in ipsa oblatione atque immolatione crucis, prout repræsentative reiterata in mystica mactatione ejusdem victimæ, per consecrationem peracta.* — En expliquant cette doctrine, l'auteur réfute la théorie de l'immolation sacramentelle à laquelle l'*Ami* a donné son adhésion (1927, p. 417-432). Il déclare que cette immolation sacramentelle ne comporte qu'une destruction *symbolique*. Cette destruction symbolique, dit-il, est insuffisante pour conserver la véritable notion du sacrifice, car il est requis à la notion du sacrifice que quelque chose reconnaisse le souverain domaine de Dieu, non de n'importe quelle façon, mais par une action telle que la chose soit transférée dans le domaine de Dieu ou bien que la chose soit offerte en oblation et détruite réellement. »

Que pense l'*Ami* de cette réfutation ?

R. — La question de l'essence du sacrifice eucharistique est une question dans laquelle le Magistère laisse à la liberté des théologiens le soin d'apporter les précisions qui manquent aux données dogmatiques formulées par le concile de Trente. Si l'argumentation du théologien canadien pouvait démontrer que notre explication est insuffisante, elle aurait aussi force démonstrative contre l'opinion de Billot, dont la nôtre n'est qu'un développement. Laissons à chacun la liberté d'opinion.

Notre réponse sera donc simplement une nouvelle mise au point du sentiment que nous avons défendu soit dans l'*Ami* en 1927, soit dans le *D.T.C.*, art. *Messe*, col. 1265-1286. L'âge avancé du rédacteur de l'*Ami* lui permet, après 27 ans. de reprendre un plaidoyer *pro domo*.

* *

L'argumentation du R. P. Doronzo aurait quelque force contre la thèse défendue jadis dans l'*Ami*, si l'immolation sacramentelle, représentative de l'immolation réelle et sanglante, avait une valeur en soi, indépendamment du sacrifice du Calvaire. Nous avions expressément déclaré que « le sacrifice de la messe est un sacrifice « *essentiellement ordonné* au sacrifice de la croix, dont il est la représentation, le mémorial, la reproduction », que « la messe n'a de réalité et de valeur que par la croix ; et, si Jésus-Christ n'avait été prêtre et victime au Calvaire, il ne pourrait réitérer son sacrifice à l'autel... » Dans le *D.T.C.* plus nettement encore : « En soi, Cène et messe sont des sacrifices identiques, n'ayant leur signification et leur valeur que *par le rapport nécessaire et intime qu'ils présentent avec le sacrifice sanglant du Calvaire...* Par rapport au Calvaire, tout comme la messe, la Cène est un sacrifice *relatif*, parce que, comme la messe, elle a pour effet l'application du sacrifice rédempteur » (col. 1283).

S'il n'y avait que l'immolation sacramentelle sans relation à l'immolation réelle du Calvaire, l'argumentation qu'on nous oppose serait recevable. Mais, pour nous, la messe, tout en possédant une relation essentielle au sacrifice de la croix, comporte une immolation mystique, qui, par sa réalité même, lui permet d'être représentative de l'immolation sanglante. Substantiellement, c'est la thèse de Bossuet, de Billot et de beaucoup d'auteurs contemporains. Mais nous avons essayé d'apporter une précision sur la réalité mystérieuse de l'immolation mystique ; et nous avons pensé trouver dans le concile de Trente lui-même une précieuse indication à ce sujet. Dans la session XIII, ch. I, le concile distingue deux causes de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie : l'une, qui change le pain en son corps et le vin en son sang, par deux actes différents : c'est la vertu même des paroles de la consécration, *vis verborum ;* l'autre par laquelle l'âme du Christ et son sang sont unis à son corps, et son âme et son corps sont unis à son sang : c'est la connexion naturelle et la concomitance, *connexio naturalis et concomitantia*, par laquelle ces parties sont unies ensemble dans un corps vivant : « *Le corps de Jésus-Christ*, dit le concile, *est sous l'espèce du pain en vertu des paroles de la consécration, et son sang sous l'espèce du vin... Toute la substance du pain est changée en la substance du corps de Jésus-Christ, et toute la substance du vin en la substance de son sang.* » — Et il ajoute : « *Le corps de Jésus-Christ est aussi sous l'espèce du vin, et son sang sous l'espèce du pain, et son âme sous l'une et l'autre* », non pas à la vérité en vertu des paroles de la consécration, mais « *en vertu de cette liaison naturelle et de cette concomitance, par laquelle les parties en N.-S. Jésus-Christ qui est ressuscité des morts et qui ne doit plus mourir, sont unies entre elles. Il en est de même de la divinité, à cause de son admirable union hypostatique avec le corps et l'âme de Notre-Seigneur.* »

Et voici quelle était notre conclusion :

Si l'on veut pénétrer le mystère eucharistique, il faut rapprocher des chapitres concernant le sacrifice, ce chapitre concernant le mode de la présence réelle. Ce n'est pas sans dessein que l'Eglise a exprimé, dans les termes qu'on a lus, sa foi en la présence réelle. C'est parce que, selon le mode de présence réelle institué par le Christ, la messe est *avant tout* un sacrifice ; la divine victime y est contenue, mais encore et surtout immolée, *continetur et immolatur*. Et ce n'est pas seulement par la séparation des espèces sensibles qu'il faut expliquer le langage du magistère ; car ce langage suppose quelque chose de plus. C'est le corps même de Jésus-Christ, est son corps seul, qui, *en vertu des paroles* de la consécration, se trouve sous l'espèce du pain ; c'est le sang même de Jésus-Christ, et son sang seul, qui, en vertu des mêmes paroles, se trouve sous l'espèce du vin ; et c'est dans cette séparation mystérieuse et sacrificielle que consiste proprement l'immolation non sanglante, qui représente d'une manière si vive et si efficace l'immolation sanglante de la croix.

Ainsi, par la seule étude attentive de la révélation authentiquement proposée par le concile de Trente, nous aboutissons à la solution communément admise par les théologiens. Nous avons seulement précisé un point contre les défenseurs du système du sacrifice-oblation : c'est que l'immolation mystique — que tous admettent, au moins à titre de condition — concerne non seulement les espèces sacramentelles (immolation purement figurative = symbolique), mais encore et avant tout le corps même et le sang du Sauveur, sacramentellement séparés en vertu des paroles de la consécration, et, par là, tout à fait aptes à signifier, représenter, commémorer d'une façon non sanglante la séparation sanglante et effective qui fut produite au sacrifice du Calvaire. (*Ami*, p. 428 ; *D.T.C.*, col. 1271).

Nous ne prétentons pas avoir fourni une solution définitive au problème de l'essence du sacrifice eucharistique. Peut-être le P. Doronzo incline-t-il vers la solution du P. de la Taille ; nous ne possédons pas son manuel ; impossible donc d'en juger.

* *

Mais il n'est pas le seul à avoir critiqué la solution proposée dans l'*Ami* et dans le *D.T.C.* Le complément que nous avons cru devoir apporter à l'explication de Billot a été jugé « superflu et inopportun », tout d'abord par le P. de la Taille (*Mysterium fidei*, édit. 3ª, p. 754) et par son disciple le P. Filograssi (*De Eucharistia, quæstiones selectæ*, 1933, p. 300) ; critique supprimée dans la récente édition de 1953 :

S'il était permis, malgré de si hautes autorités, d'apporter un nouvel argument en faveur d'une « victimation » nouvelle, mais purement sacramentelle du Christ au sacrifice de la messe, nous apporterions la comparaison de la présence réelle elle-même. La présence réelle du corps et du sang de N.-S. n'apporte aucun changement intrinsèque au corps glorieux et vivant du Christ, et pourtant cette présence fait que Jésus-Christ se trouve *vere, realiter, substantialiter* sur l'autel, sous les espèces eucharistiques. Pareillement, la séparation sacramentelle du corps et du sang n'apporte aucune immolation sanglante et violente dans l'humanité du Sauveur ; et cependant elle fait que cette humanité est rendue présente, dans le sacrement, avec un caractère de nouvelle immolation. Si la présence sacramentelle est quelque chose de réel et pas simplement

une figure du corps et du sang (et la foi nous oblige à croire à cette réalité), l'immolation mystique et sacramentelle sera dans le même ordre de réalité, et non pas simplement une représentation extérieure constituée par la seule séparation des espèces eucharistiques (*Ami*, 1934, p. 457).

En 1937, une nouvelle critique de notre thèse a été formulée par M. Lepin, dans son petit volume *La Messe et nous*. Mais ici, nous pensons n'avoir pas été compris. Nous n'avons jamais parlé d'immolation *réelle* à l'autel, surtout dans le sens d'une « mise à mort », d'une « occision » ; ce qui aboutirait à cette absurdité que le Christ, que nous savons par la foi être à jamais vivant, perdrait « réellement » cet état de vie pour passer « réellement » à un état de mort. Et, complétant notre pensée, nous ajoutions :

Le *vi verborum* établit une relation, fort réelle, de contenant à contenu, uniquement entre les espèces et la substance du corps ou la substance du sang. C'est dans cette relation très réelle qui accomplit la séparation mystique — l'immolation mystique — que gît toute la réalité que nous avons attribuée à l'immolation du Christ à l'autel. Il y a ici plus qu'une oblation, il y a cette réalité mystérieuse de la séparation sacramentelle, laquelle n'est pas, répétons-le, une simple figuration, un simple symbole, une simple représentation. Ou, si l'on veut, c'est cela, mais avec la relation réelle des espèces à la substance du corps et du sang. (*Ami*, 1937, p. 603, 2e col.).

A son tour, le R. P. Bouëssé, O. P., dans *La Vie spirituelle* (1er déc. 1938), a formulé sa critique :

Nous concédons que le *vi verborum* établit une relation, fort réelle, de contenant à contenu, uniquement entre les espèces et la substance du corps ou la substance du sang. Mais que peut-on inférer de là, sinon que, *vi verborum*, seuls se trouvent représentés par le sacrement du corps et le sacrement du sang, le corps et le sang et encore que seuls se trouvent offerts *vi verborum* à partir du pain et du vin, le corps et le sang : l'Hostie intégrale de notre salut n'étant offerte que par concomitance naturelle ?... Comment cette relation réelle constituerait-elle un sacrifice, une immolation du Christ ? Elle n'affecte réellement que les espèces du pain et du vin et n'atteint que d'une relation de raison le corps et le sang. Si donc elle était un vrai sacrifice, elle serait proprement un sacrifice des espèces du pain et du vin... (p 171 sq.).

Reprenons ici l'essentiel de notre réponse à cette critique d'un théologien pour qui nous professons la plus vive estime :

Très volontiers nous concédons que la relation réelle de contenant à contenu... n'affecte réellement que les espèces elles-mêmes, nullement le corps et le sang préexistants du Christ... Mais nous nous refusons à conclure que, de l'immutation absolue du Christ eucharistié, il suive qu'en admettant une véritable immolation mystique à l'autel dont la représentation sacramentelle des espèces séparées du pain et du vin est l'indication, on présente une opinion irrecevable et sans fondement.

Nous confessons toutefois qu'une de nos expressions a peut-être manqué de clarté. Nous avions écrit : « C'est dans cette relation très réelle qui accomplit la séparation mystique — l'immolation mystique — que gît toute la réalité que nous avons attribuée à l'immolation du Christ sur l'autel ». Et notre contradicteur de triompher en inférant que le sacrifice que nous admettons par là n'est proprement qu'*un sacrifice des espèces du pain et du vin*.

Nous avions cependant insisté sur la relation réelle des espèces à la substance du corps et à la substance du sang. Disons aujourd'hui plus expressément que cette relation réelle réalise, pour le Christ, une présence qui n'est pas la présence naturelle, mais la présence que les théologiens, conformément aux indications du concile de Trente, appellent *présence per modum substantiæ* : « Il ne répugne pas que Notre Sauveur soit lui-même toujours assis à la droite du Père selon la manière naturelle d'exister et que, néanmoins, en plusieurs autres lieux, il nous soit présent, *dans sa substance* sacramentellement, et par une manière d'exister qui, si elle ne peut s'exprimer qu'à peine par la parole, peut néanmoins être conçue par l'esprit éclairé de la foi, comme possible à Dieu, et doit être crue par nous très fermement. » (Sess. XIII, ch. 1).

Le concile reprend l'expression « substance du corps du Christ » dans le ch. 4, *de transsubstantiatione*. Il déclare « de nouveau que, par la consécration du pain et du vin, se produit une conversion de toute la substance du pain *en la substance du corps du Christ Notre Seigneur* et de toute la substance du vin en la substance de son sang. »

Nous avons ici un terrain extrêmement solide pour affirmer que l'immolation mystique est, dans le sacrifice eucharistique, autre chose que la simple oblation de l'hostie autrefois immolée d'une manière sanglante. C'est, en vertu de la séparation sacramentelle des espèces du pain et du vin changés au corps et au sang de Jésus-Christ, la présence réelle, *per modum substantiæ*, du corps sous les espèces du pain, du sang sous les espèces du vin. Cette présence singulière ne peut être attribuée ni au corps sous les espèces du vin, ni au sang sous les espèces du pain, ni à l'âme, ni à la divinité ; et c'est pourquoi on peut la retenir en toute vérité comme la réalité mystérieuse qui, n'apportant aucun changement intrinsèque au Christ vivant et glorieux, marque cependant, par delà la séparation sacramentelle, la reproduction mystique du sacrifice du Calvaire.

Ajoutons qu'il est impossible de faire abstraction de cette considération, que les théologiens placent à la base de leur explication métaphysique de la transsubstantiation et de la multiplication des présences sacramentelles. C'est donc une considération dont le fondement réel ne peut échapper à personne et qui, à notre humble avis, peut être ici opportunément invoquée, même dans l'explication du sacrifice (*Ami*, 1939, p. 421-422).

* *

En revenant ainsi sur les controverses passées, nous n'avons qu'un but : fournir à nos lointains lecteurs du Canada toutes les pièces du procès. Ce qui leur rappellera, si besoin en était, qu'en matière d'opinions, *tantum valet auctoritas, quantum ratio*. Et c'est pourquoi nous leur soumettons nos raisons. Pour terminer ce trop long rappel du passé, qu'on veuille bien rapprocher notre explication de l'affirmation de Dom Vonier :

Le sacrifice eucharistique... est directement un mystère du corps et du sang du Christ. Le corps du Christ est offert, son sang est offert ; tel est le noyau du signe extérieur dans le rite sacrificiel... Quand nous offrons ce grand sacrifice, nous disons que nous représentons la mort du Christ sacramentellement. Or, la mort du Christ consiste dans la séparation de son corps et de son sang ; nous ne faisons rien de plus et rien de moins quand nous sacrifions à l'autel... Le sacrifice de la messe consiste donc dans une séparation entre le Corps et le Sang du Christ (séparation) qui est comme le prolongement, comme le noyau interne de la réalité sensible de tout le rite commémoratif qui... est rattaché historiquement à la mort du Christ sur la croix... S'il fallait admettre, au sacrifice de la messe, un changement mystérieux dans le Christ lui-même, nous ne pourrions situer ce changement ailleurs que dans son Corps et son Sang puisque les paroles de la consécra-

tion ne signifient sacramentellement rien d'autre que le corps et le sang... (*La clef de la doctrine eucharistique*, Paris, 1948, p. 120-123).

La perspective entrevue par Dom Vonier est celle-là même à laquelle nous avons voulu donner quelque consistance. Affaire d'opinion, qu'on ne l'oublie pas, dans une question aussi obscure et discutée que l'essence du sacrifice eucharistique.

A. MICHEL.

A propos du « Défroqué »

Notre dernier article sur la « consécration » du vin dans une boîte de nuit par le « Défroqué » nous a valu une nouvelle série de remarques, dont on va s'efforcer de présenter le résumé aux lecteurs :

1° Un abonné, d'accord avec nous quant à la solution du problème, propose l'argument suivant : le prêtre n'exerçant qu'une causalité instrumentale *dispositive* à l'égard du sacrifice et du sacrement, s'il accomplit le geste sacrilège du Défroqué, pose par là même un *obex* à l'action divine qui seule peut effectivement opérer la transsubstantiation. Il manque à l'essentiel de la causalité dispositive qui est du ressort sacerdotal.

2° Un autre rapporte l'opinion contraire à la nôtre, presque unanime chez ses confrères, que n'a pas convaincus l'argument suivant : « Dans le cas du Défroqué, le prêtre qui consacre n'a pas l'intention de faire ce que veut l'Eglise (et le Christ), c'est-à-dire le salut et la sanctification des âmes... Il serait inconcevable que le Christ et l'Eglise accordent à ce prêtre un pouvoir qui se retournerait contre eux et contre le but poursuivi. Par ailleurs, il ne faut pas attribuer aux paroles de la consécration une sorte de *puissance magique* qui leur donnerait une sorte d'efficacité physique pour produire un effet pour ainsi dire mathématique et immanquable ». Et pourtant le Défroqué a bien l'intention de consacrer (en célébrant la messe)...

3° Un troisième argumente en partant de l'intention du ministre. L'intention suffisante est qu'il veuille au moins implicitement accomplir l'acte du sacrement, formellement, comme rite sacré institué par le Christ. Il n'est nullement nécessaire qu'il vise explicitement la chose qu'a en vue l'Eglise, l'effet voulu par le Christ dans l'institution ; il n'est pas même nécessaire qu'il le connaisse explicitement (cf. le cas du médecin juif ou athée qui baptise un enfant pour complaire aux parents). Pour ce qui est de la consécration, il suffit donc qu'il veuille consacrer, même s'il ne vise pas explicitement à célébrer ou à commencer le sacrifice, lequel se réalise *ipso facto*, puisqu'il consiste essentiellement dans la consécration, pourvu, bien entendu, qu'il n'exclue pas ce sacrifice.

4° Un quatrième fait certaines réserves sur notre argumentation et apporte une objection tirée d'un fait que personne n'avait encore signalé.

— *a*) « L'intention, avez-vous écrit, doit être celle qu'a eue Jésus-Christ et que perpétue l'Eglise, c'est-à-dire l'intention d'offrir le sacrifice eucharistique ». Bien d'accord. « Il s'agit de savoir si le Défroqué... a pu avoir l'intention d'offrir un sacrifice de propitiation et d'action de grâces. » Vous rendez ici sacrifice eucharistique par sacrifice de propitiation et d'action de grâces. C'est *expliciter* le sens du mot me semble-t-il (en fonction de la citation du P. de la Taille). Mais, est-ce que cela s'impose ?

— *b*) « Vient ici, en effet, un autre problème, celui des *messes noires*. Dans cette dernière manière de voir, peut-on les dire valides ? Le prêtre qui célèbre cette messe noire a certainement l'intention de dire une messe valable, pour pouvoir profaner les saintes espèces. Il la célèbre suivant les rites ordinaires de l'Eglise, ce qui fait présumer qu'il a une véritable intention de célébrer le sacrifice eucharistique (au sens de sacrifice de la messe). Mais il n'a certainement pas l'intention d'offrir un sacrifice propitiatoire, ou d'action de grâces, puisqu'il veut cette messe sacrilège. N'aurait-il pas consacré vraiment ? Il me semble qu'il n'est pas nécessaire que le célébrant ait l'intention formelle d'offrir le sacrifice pour que la consécration soit valide. »

R. — Toutes ces réflexions, sauf ce qui concerne les « messes noires », semblent chercher leur valeur théologique dans une assimilation trop étroite de l'efficacité sacramentelle et de l'efficacité sacrificielle. Quelques mots de réponse suffiront.

1° L'argument rapporté en premier lieu ne conclut qu'à la condition de le dépouiller d'une équivoque sous-jacente à l'attribution d'un *obex* inhérent à la causalité *dispositive* du célébrant. Parlons plutôt de causalité *instrumentale*. La comparaison avec *l'ex opere operato* des sacrements, qu'un *obex* de la part du *sujet* qui reçoit le sacrement peut empêcher de se réaliser (soit quant à la validité, soit surtout quant à la fructuosité) ne saurait être appliqué au *célébrant* agissant comme instrument des divins pouvoirs. Nous côtoierions ici un grave danger, celui de refuser au prêtre sans foi, célébrant par habitude ou par intérêt, le pouvoir de dire des messes valides ! Revenons-en purement et simplement à notre position : dans le cas du Défroqué, le prêtre a-t-il eu et pu avoir l'intention de faire ce que Jésus-Christ a ordonné à ses prêtres de faire après lui : *hoc facite in meam commemorationem ?*

2° L'argument rapporté en second lieu et qui n'a pas convaincu notre correspondant semble, en effet, ne pas serrer de près le problème. On nous dit : « Il serait inconcevable que le Christ et *l'Eglise* accordent à ce prêtre un pouvoir qui se retournerait contre eux ». L'Eglise n'accorde aucun pouvoir consécratoire au mauvais prêtre ; elle ne peut même pas lui enlever celui qu'il tient de son sacerdoce. Quant à l'intention de l'Eglise, elle consiste simplement, comme nous l'avons écrit, à perpétuer l'intention du Christ lui-même. C'est donc toujours au rapport de l'intention du prêtre avec l'intention du Christ qu'il en faut revenir. Le « pouvoir magique opérant d'une manière mathématique » n'a rien à voir ici. Si le prêtre agit selon l'institution et l'intention du Christ, l'effet voulu est physiquement obtenu et réalisé.

3° Mais ici, le troisième interlocuteur nous arrête : « Il suffit que le prêtre veuille consacrer, *même s'il ne vise pas explicitement à célébrer* ou à commencer le sacrifice, lequel se réalise *ipso facto*, puisqu'il consiste essentiellement dans la consécration, pourvu bien entendu qu'il n'exclue pas ce sacrifice. » — A notre avis, ce raisonnement est mauvais et nous raisonnons, nous, ainsi : Il faut que le prêtre veuille explicitement (qu'il ait la foi ou non) célébrer ou commencer le sacrifice, tel que le Christ l'a institué, pour que la consécration, même d'une seule espèce, puisse être valide. L'Eucharistie est sacrifice autant que sacrement, et sacrement parce que sacrifice ; c'est dans et par le sacrifice que se réalise la consécration et la transsubstantiation. De la manière dont le Défroqué a voulu consacrer la coupe de vin, il ressort

avec évidence qu'il ne pouvait ni ne voulait offrir le sacrifice, tel que le Christ l'a institué : il a eu explicitement l'intention de consacrer ; mais cette intention ne pouvait être celle d'offrir le sacrifice eucharistique, c'est-à-dire un sacrifice essentiellement ordonné à la louange, à l'adoration de Dieu, à la propitiation pour les péchés.

Si notre correspondant avait pu écouter, à la Radio de Luxembourg, le lundi 10 mai dernier, à l'émission « La Porte Ouverte », la position prise et justifiée par le P. Roguet, il serait, nous voulons l'espérer, pleinement convaincu de la vérité de notre thèse. Il nous reprocherait peut-être — car le P. Roguet admettait quelque probabilité pour l'autre thèse — d'avoir affirmé que la « consécration » faite par le Défroqué est *certainement* nulle. Nous ne retirons pas l'adverbe ; car la probabilité de l'opinion contraire repose sur une fausse interprétation des théologiens considérés comme patronant la thèse de la validité. Relisez la page 239 de notre réponse du 15 avril.

Ici encore, l'assimilation proposée entre la validité du baptême conféré par un ministre sans foi et la « consécration » du Défroqué, ne tient pas : pour l'offrande du sacrifice, condition essentielle de la validité de la consécration, il faut l'intention d'offrir le sacrifice, tel que Jésus l'a institué, sacrifice de louange, d'adoration, de propitiation, et non de faire un acte blasphématoire au premier chef ; — dans le baptême, il faut et il suffit qu'on veuille faire ce que fait l'Eglise. Nous sommes en face de deux situations différentes.

4° Mais n'est-ce pas une explication indue de l'intention requise, qu'affirmer qu'il faut avoir ici l'intention d'offrir un sacrifice de propitiation et d'action de grâces ? — Répondons simplement a cette instance, où se trouve une nuance de vérité, qu'il n'est pas requis que l'intention de propitiation et d'action de grâces soit dans l'esprit du célébrant, disons ici du Défroqué. Il faut que son intention porte sur l'offrande d'un sacrifice, qui puisse, en lui-même, et *indépendamment de son intention personnelle*, être rapporté à Dieu comme un sacrifice de louange et de propitiation, ainsi que Jésus-Christ l'a voulu et institué. La nuance est sensible.

Quant à l'instance des « messes noires », elle doit, à notre avis, se résoudre comme le cas du Défroqué. Tout d'abord, la question pourrait se poser de l'existence de telles messes, célébrées par de véritables prêtres renégats. Dans les deux volumes publiés par le savant archiviste de Meurthe-et-Moselle sur *La Sorcellerie en Lorraine* (voir *Ami*, 1949, p. 448 ; 1950, p. 221), il est bien question de parodies de messes célébrées au sabbat par le Diable, mais il est avéré qu'au moins en Lorraine les réunions sabbatiques n'ont existé que dans l'imagination populaire. Mais on aurait tort de prétendre que les messes noires furent toujours du domaine de la légende. Il est incontestable, par exemple, que Mme de Montespan fit procéder à ces cérémonies sacrilèges et répugnantes pour se faire aimer de Louis XIV. On en trouve la preuve dans l'ouvrage de De Cauzons, *La Magie et la Sorcellerie en France* ; et toutes les biographies de Mme de Montespan s'étendent avec force détails sur cet épisode, intimement lié à l'affaire des poisons. On sait aussi que Huysmans, dans *Là-Bas*, décrit des scènes de messes noires : l'esprit critique fait peut-être ici défaut. Quoiqu'il en soit, et même s'il fallait admettre qu'aujourd'hui encore se célèbrent des « messes noires », il semble qu'on doive raisonner à leur endroit comme à l'égard de l'acte du Défroqué. Sans doute, ici, le prêtre entend suivre la liturgie de l'Eglise et offrir le sacrifice ; mais ce ne peut être qu'une parodie sacrilège du sacrifice eucharistique. Le diable n'est-il pas le singe de Dieu ? S'il pousse de malheureux dévoyés à ces actes sacrilèges qui se compliquent toujours de perversions sexuelles innombrables, peu lui importe que soit réalisée la transsubstantiation : l'intention perverse, le sacrilège formel seuls suffisent à sa malignité.

A. M.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

R. P. SINEUX, O. P. — **Initiation à la théologie de Saint Thomas d'Aquin.** — Grand in-8, de XIV-852 p., 1.600 fr. — Paris, Desclée et Cie, 1953.

Le but de cet ouvrage, c'est de « rendre la *Somme Théologique de S. Thomas* accessible au plus grand nombre possible de chrétien, c'est de résumer et présenter la doctrine de S. Thomas sous une forme plus proche du langage courant que la langue de l'Ecole. » L'auteur a remarquablement réussi dans son entreprise. Il nous donne une belle vue d'ensemble de la Somme et qui suppose une véritable maîtrise du sujet.

La présentation est soignée, l'ouvrage maniable. L'exposition est claire et vivante, qualité assurée par : une Table de Matières basée sur le plan de la Somme Théologique, doublée d'un Index alphabétique ; la reprise, avant chacune des trois parties, du plan général de cette partie et, avant chaque chapitre, du plan détaillé tel qu'il est dans la Table, un langage dégagé des termes de l'Ecole même dans les sujets le plus strictement scolastiques (Trinité, Union hypostatique).

L'ouvrage ne dispense pas — l'auteur le reconnaît — du recours direct à Saint Thomas. Il invite au contraire à « aller puiser la plus belle des sciences dans le plus beau des livres. » Et il témoigne du souci de relier les affirmations de la Somme avec les problèmes contemporains (guerre, justice, etc.).

L'*Initiation* sera utile à tous ceux qui, pour diverses raisons, ne peuvent pas recourir directement à la Somme et cependant sont avides d'avoir un exposé clair et solide de la doctrine thomiste. Prêtres et séminaristes trouveront un profit certain à consulter ce manuel plus particulièrement indiqué pour les chrétiens cultivés qui veulent prendre une connaissance approfondie de leur foi et une vue vraiment sérieuse des richesses de la Théologie de S. Thomas : communautés religieuses, maisons d'éducation, cercles et groupes d'études. C'est donc là un beau livre, auquel il faut souhaiter, selon le mot de son Em. le card. Feltin dans la lettre-préface, « la plus large diffusion ».

IMPRIMATUR
Lingonis, die 8 junii 1954
G. MICHEL, *vic. gén.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)